فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي

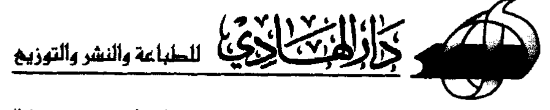
نحو منهجية معرفية قرآنية

محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م

الافكـــار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.



هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com



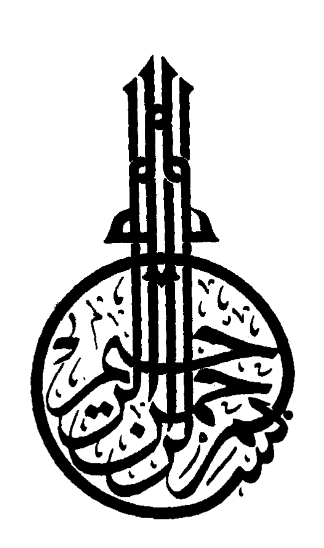
نحو منهجية معرفية قرآنية

محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة

د. طه جابر العلواني

مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد





مقدمة

الحمد لله رب العالمين نستغفره ونستعينه ونستهديه ونصلي ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأتباعه الغر الميامين، وحملة الرسالة من بعده، والداعين إلى سبيله وهديه إلى يوم الدين. وبعد

فإنني ما اعتدت أن احتفي بما أكتب، أو أمنحه كبير اهتمام، إذ يكفيني من ذلك أن ألقى الله ـ تبارك وتعالى ـ على لساني، أو أجري قلمي بما فيه نفع لعباده، ثم هم ـ بعد ذلك ـ بالخيار إن شاؤوا اهتموا بذلك، وإن شاؤوا أهملوه. وكل ما أرجوه أن يتقبله الله ـ جل شأنه ـ مني ويجعل ما قلت أو كتبت قولا سديدا، وما قد يشتمل عليه من فكر رأيا رشيدا، واجتهادا مصيبا، فإن كان كذلك فله الحمد والمنة، فهو سبحانه الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، وهو الذي خلق الإنسان وعلمه البيان.

وقد قيض الله تبارك وتعالى ـ أخوة أعزة ألهموا الاهتمام بذلك فنشرت لي مجموعة من الكتب قاربت العشرين، ولولا لطف التدبير الإلهي ـ الذي جعل أفئدة هؤلاء الأخوة تهوى بعض ما اكتب أو أحاضر ـ لما أمكن نشر شيء من ذلك، فإنني مع كثرة المؤسسات التي انتسبت إليها، والهيئات التي تشرفت برئاستها أو عضويتها، والمجلات التي قدر لي الاتصال بها ـ حين أفكر في النشر أشعر بتهيب كبير، وتردد وفير، خشية أن يكون ما اعتزم نشره لم يستوف حقه من العناية، أو أنه قد يكون قليل النفع للقارئين، ولكن الله ـ تعالى ـ قد قيض لي فيمن قيضهم من

الأخوة الأحبة الأخ الشيخ عبد الجبار الرفاعي ـ الذي أبدى اهتماما كبيرا بما انتج، وحملني على الاقتناع بأهمية أتاحته للقراء وإعطائهم فرصة الاطلاع عليه، ولهم ـ بعد ذلك ـ أن يحكموا له أو عليه. وقد يكون ذلك مساعدا على التصحيح والمراجعة، وإعادة النظر في ضوء ملاحظات القراء، وطرائقهم في تقييم ما يطلعون عليه، ولم يقتصر كرمه على ذلك فقط، بل أخذ ـ جزاه الله عني خير الجزاء ـ على عاتقه رغم انشغالاته الكثيرة إعداد إنتاجي سواء كان بحوثا أو مقدمات أو محاضرات ووضعها في شكل كتب تحمل مواصفات الكتب من حيث التناسب والتناسق، ووحدة الموضوع والتصنيف والتصحيح والفهرسة.

وبذلك أزال مخاوفي وترددي فخولته ـ جزاه الله خيرا ـ بذلك، وقد بدأت الثقة بالنفس ـ بفضل الله ـ تقوى كلما رأيت كتابا جديدا يصدره أخي ـ حجة الإسلام ـ الرفاعي.

وهذا الكتاب الذي دعاني إلى التقديم له قد اشتمل على محاولات جاءت في أوقات مختلفة لمقاربة (المنهج والمنهجية) قد يندرج بعضها تحت ذلك دون سؤال أو استشكال، وبعضها قد يكون محاولة للدوران حول حمى (المنهج والمنهجية) ليس إلا.

لذا أرجو من القارئ الكريم أن لا يبخل علي بملاحظاته ونقده ومقترحاته فإن الإنسان محل النسيان:

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها   كفى المرء نبلا أن تعد معايبه

والشكر موصول لأخي العزيز حجة الإسلام الشيخ الرفاعي سائلا العلي القدير أن يجزل ثوابه في الدارين، وأن لا يحرمني صادق مودته وإخائه، أنه سميع مجيب.

طه جابر العلواني

تمهيد

نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات المعرفية*

لقد أنزل الله ـ تبارك وتعالى ـ القرآن المجيد على عبده ورسوله محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ﴿تبيانا لكلّ شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ (النحل: ٨٩) ومنذ نزوله ورسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ يبين للناس الذي اختلفوا فيه بهذا الكتاب، ويجاهدهم به جهادا كبيرا، ليحملهم على التفكير والتذكر والتلاوة والتدبر والتعقل والترتيل ليعلم رافضوه والكافرون به أنّهم كانوا كاذبين في تصوراتهم وأفكارهم، ورؤاهم ومعتقداتهم، وسلوكياتهم وتصرفاتهم وعلاقاتهم وسائر شأنهم، وليهتدي المؤمنون إلى التي هي أقوم في ذلك ـ كله ـ وفي غيره. فهو شفاء لما في الصدور وهدى ورحمة، وهو «منهج» يهدي به الله من أتبع رضوانه سبل السلام، وهو نور يخرج به الله الناس من الظلمات إلى النور، وهو تزكية وتذكرة وبشرى ونذارة، وهو حبل الله المتين وصراطه المستقيم[1].

---

* خاصة في المجالات التي عرفت بالعلوم النقلية أو الإسلامية أو معارف الوحي أو العلوم الشرعية، وكذلك المعارف والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

(١) راجع بحثنا «علوم القرآن». إن هذه الأسماء والصفات لا ينبغي أن تؤخذ على أنها مناقب أو أوصاف هدفها بيان الفضيلة، بل على أنها محدّدات منهاجية منتجة.

الأمة واستجلاء معاني القرآن:

منذ أن لحق رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بالرفيق الأعلى والأمة المسلمة التي صنعت بالقرآن على عين الله تعالى وبجهاد رسوله الأمين، والأسوة الحسنة التي قدمها والسنن التي أرسى دعائمها: والأمة تسعى جاهدة للإلمام بمعاني القرآن، وإدراك مقاصده، واستجلاء مراميه وغاياته والوصول إلى برد اليقين في فهمه ومعرفة تفسيره وتأويله. فأنتجت في سبيل ذلك علوم اللغة العربية وقعّدت قواعدها، ووضعت نحوها وصرفها، وأبرزت خصائصها، واستنبطت بيانها وبديعها ونثرها وأحرفها وألسنة قبائلها، والمؤتلف والمختلف فيها لتوظيف ذلك ـ كلّه ـ في استجلاء معاني ذلك القرآن، والكشف عن إعجاز ذلك البيان، والفقه فيه، ومعرفة أساليبه، والعروج إلى عليائه.

كما جمعت سنن رسول لله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وآثار الصحابة وفقهم وتفسيراتهم وتأويلاتهم، وفتاوى قرائهم لبلوغ تلك الغايات، والعروج إلى سماء تلك الآيات. فكانت حصيلة تلك الجهود أن بلغت تراكمات ذلك حد بلوغ مرحلة تأسيس وتدوين ما عرف بـ «العلوم النقلية».

العلوم النقلية:

فقد تتابعت الجهود في مختلف المجالات، وتنوعت الاجتهادات، وكثرت وتعدّدت المقاربات حتى تراكمت لدى الأمة مجموعة هامة وكبيرة ومتنوعة من المعارف تحولت خلال القرنين الهجريين الأول والثاني إلى علوم وفنون ومعارف وصناعة مدّونة[1]. وبقيت مدارس علماء الأمة تضيف عليها، وتحذف

---

(١) يذكر الذهبي في تاريخ الإسلام، ثم السيوطي في تاريخ الخلفاء أن هذه المعارف قد بدأ تدوينها رسميا عام ١٤٣هـ.

منها، وتطور فيها، وتتوسع في قضاياها حتى بلغت حدا من تكامل في مشارف نهايات القرن الرابع الهجري: وهنا استوت على سوقها وعرفت مبادئها، واستقرت وسائلها، وتمايزت مقاصدها عن وسائلها، وأستقل كل منها بشيء من ذلك، فكانت أحد عشر علما، ما بين علم وسائلي، مثل علوم اللغة والمنطق، وعلوم مقاصدية مثل علوم التفسير والحديث، والأصول والفقه والتوحيد، وذلك بقطع النظر عن تفرعاتها وشعبها الداخلية، وأنواع المعارف التي أخذ بعضها في حجز بعض حتى تجاوز عددها في القرن السادس وما تلاه مائة علم وفن[1].

فهل أوصلت هذه العلوم والفنون والمعارف الأمة إلى غاياتها في القرآن؟ وبغيتها منه؟

الجواب: أن كل تلك الجهود قد حوّمت بالأمة حول بعض شواطئ ذلك الكتاب المجيد، المكنون، وقدمت شيئا من الفوائد، ولكنها قد قصرت عن الإلمام «بمطلق الكتاب» إذ هيمنت نسبيّة البشر على ذلك «المطلق» وقيدته إلى مدركاتها الظرفيّة ومحدّداتها الزمانيّة والمكانيّة، وسقوفها المعرفيّضة، وقاسته على الكتب التي سبقته من بعض الوجوه، فأدى ذلك كله إلى بروز تفسيرات متضاربة، وتأويلات متناقضة، وفقه مختلف، وكلام معتسف، وأصول تمازجت بالفروع، وتحولت الوسائل اللغوية إلى مقاصد، بحيث صارت تتحكم أحيانا في لغة القرآن، وصارت تلك المعارف مقصودة لذاتها، أو مرجعيات بديلة يستغنى بالرجوع إليها عن الرجوع إلى القرآن إلا على سبيل الاستشهاد. واتخذت السنن

---

(١) على ما في موسوعة الإمام الرازي المتوفي ٦٠ هـ ويراجع في ذلك بحثنا الذي لم ينشر عن فخر الدين الرازي: حياته، شيوخه، ومؤلفاته. وكذلك يراجع تصنيف العلوم للكندي، والفاربي، وابن حزم، وابن الساعي الأكفاني، وطاش كبرى زادة، وكذلك كتب المتأخرين أمثال أبجد العلوم ونحوها، فتلك الكتب والدراسات مفيدة في معرفة ذلك.

النبوية ـ بدورها ـ معضدات وشواهد ساندات لما سبره السابرون[1] وأصله المؤصلون لتلك المعارف والعلوم.

اطلاقية القرآن والمعارف النقلية:

وإذ حجبت تلك المعارف أنوار «إطلاق القرآن» وفككت وحدته البنائيّضة تفككت معها «وحدة الأمة» وتفكك ائتلافها، وتناثر جمعها، وانحطت إلى مستوى التمزق الطائفي، والتشتت المذهبي. كما أن بعض هذه المعارف تجاوزت مع بعد «الإطلاق» بعد «العالمية في الخطاب القرآني» وفسرته كما لو كان خطابا قوميا منحصرا في قوم أو محيط جغرافي محدّد أو فترة تاريخية معينة مما فتح أبوابا كثيرة لطعن الطاعنين، وتحريف الغالين، وتأويلات الجاهلين، وأنتحالات المبطلين[2].

ومع تجاوز «إطلاق الكتاب» و «عالميّة الخطاب القرآني» اختفى بعد «حاكمية الكتاب» كما انزوت خصائص الشريعة التي أكدتها الآيات ١٥٦ ـ ١٥٨ من سورة الأعراف. ولم يبرز لتلك المحدّدات المنهاجية الأثر الذي ينبغي أن يظهر في تلك المعارف، وينعكس على تلك العلوم والفنون، ويسدد مسيرتها.

---

(١) يراجع البرهان لإمام الحرمين الجويني، الفقرة ١٥٣٥، وقارن بـ ١٥٤٨. وتاريخ التشريع للخضري، وكتاب عياضة السلمي «استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة»، حيث أوضح كيف كان جمهرة الأصوليين يتخذون من أدلة الكتاب والسنة في الأعم الأغلب معضدات لما يتوصلون إليه. وكذلك المحصول بتحقيقنا في مباحث التقليد.

(٢) يراجع كتاب القاضي الباقلاني المخطوط «الانتصار لنقل القرآن» الذي يكاد يستقرئ فيه شبهات أهل زمانه في هذا المجال، وكذلك مختصره المطبوع للصيرفي المسمى «بالنكت». ولمعرفة الآثار الخطيرة لتجاهل وتجاوز «المحددات المنهاجية للقرآن وعدم الوعي بها» تراجع دراستنا «أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية» طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

سبيل الخلاص: هدف عالمي:

ولتتجاوز «الأمة القطب» ثم العالم من بعدها الأزمات الفكرية والثقافية، والصراعات والتناقضات الطائفية والأممية، لابد من ابتغاء القرآن المجيد، والعروج إلى عليائه من جديد، والتعامل معه من ذات المنطلقات التي كان رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ يتعامل معه بها باعتباره كلام الله ـ تبارك وتعالى ـ المطلق والمصدق والمهيمن والحاكم على كل ما عداه، وهو الخطاب العالمي النازل بالشريعة السمحاء التي نفت عن الناس الحرج، وأحلت لهم الطيبات، وحرمت عليهم الخبائث، ووضعت عنهم الإصر والأغلال: فكانت رحمة للعالمين وتخفيفا عن الناس أجمعين إلى يوم الدين. والقرآن مهيمن على ما سبق بخاتميته، ومهيمن على ما لحق بإطلاقه وحاكميته، ومصدق على كل ما عداه بشموله وإحاطته.

وبهذه العودة الصادقة المخلصة التامة إلى القرآن المكنون يمكن أن تبدأ مسيرتنا الكبرى وانطلاقتنا الشاملة لتأسيس «البديل الحضاري الإسلامي العالمي» القائم على الهدى والحق إن شاء الله تعالى. وبدون تلك الرجعة الصادقة المخلصة إلى رحاب القرآن فإنه لا أمل للبشرية ـ كلها ـ ولا مخرج لها مما تتردى فيه، ولن تزيد حالتها الفوضوية إلا سوء وتدهورا، وآنذاك «لن يبك ميت، ولن يفرح بمولود».

نقطة البداية في فهم الحالة الراهنة:

إن نقطة البداية أو الانطلاق نحو بناء «البديل الحضاري الإسلامي العالمي» تكمن في محاولة فهم الحالة الراهنة لأمتنا وللعالم من حولها، هذا العالم الذي صار يؤثر في كل شيء فيها، فيتدخل في سياساتها واقتصادها، بل وطرائق تعليمها وتدريبها وتربيتها، بحيث صار يختار لها ما تقرأ وما تدرس وما تسمع وما ترى، ولسان حاله يقول ما قال فرعون ﴿ما أريكم إلّا ما أرى وما أهديكم إلّا

سبيل الرّشاد﴾ (غافر: ٢٩).

هنا نحتاج إلى تدبر ما يلي:

١ ـ إن دراسات الدارسين والباحثين «للمآسي الإنسانية الراهنة» و «للأزمة العالمية الحالية» تزداد كثافة وظلاما عبر الأيام تشخصها الدارسات الدينية اليهودية والنصرانية بل والإسلامية مضافا إليها البوذية والكنفوشيوية والشنتو وما إليها بأنها مأساة سببها «الانحراف عن الدين» وكل دين ـ هنا ـ يعني بالانحراف عن الدين الانحراف عنه، وكل دين بمفهومه المستقل يعتبر التدين بالأديان الأخرى مظهرا من مظاهر الانحراف عن الدين كذلك. وإن هذا الانحراف يغضب الخالق ـ تبارك وتعالى ـ فيحل على البشر ذلك الغضب بشكل «لعنة» في مفهوم بعض الأديان، أو في شكل بلاء وعذاب في نظر البعض الآخر، ولعل ذلك ينبههم فيرجعون عن ذنوبهم وخطاياهم وانحرافاتهم فترجع اللعنة أو تنتهي المأساة. ولاشك أن لهذا التصور ما يدل عليه، ولهذا التفسير للمأساة الإنسانية ما يعززه، ولكن كيف يصاغ ذلك؟

إن لهذا التفسير عدة صياغات أهمها الصياغة «العمرانية» ولكن هذه الصياغة لا يقف الباحثون عندها طويلا، وإن فعلوا فإنهم يمسون بعض أجزائها من اقتصاد أو سياسة أو اجتماع أو تربية أو أخلاق، وحتى أولئك الذين يلاحظونها في مجملها فإنهم لا يتناولونها التناول الشامل، ولا يربطون بإحكام بينها وبين الدين، والتوحيد خاصة باعتباره أساسا ومنطلقا للإيمان والعمران.

ولذلك فقد غلبت الصياغة «اللاهوتية» في التفسير وفي اقتراح الخلاص لاهوتيا كذلك، والصياغة «اللاهوتية» من شأنها أن تخلط في الكثير الغالب بين ما هو وحي إلهي منزل صادر عن الإله الأزلي الواحد الذي أعطاه أقصى درجات الإطلاق والإحكام، وما بين نسبية البشر من مفسرين ومؤولين، ولغويين تتحكم بيئاتهم التاريخية في المنتج المعرفي الذي يصلون إليه أو يستنبطونه مهما حاولوا

التجرد في مقاربتهم للنصوص الموحاة، حيث إن هناك الكثير من المؤثرات التي تحيط بالباحث قد لا يتنبه إليها، لكنه لا يستطيع التحرر منها لأنها مثبتة في الثقافة، ومترسخة كامنة في التقاليد والأعراف، والمدلولات اللغوية، وما إليها، إضافة إلى تداخل الموروثات الدينية ببعضها، هذه التداخلات التي تصل أحيانا حد صعوبة التمييز بينها، فالموروث المسيحي وتداخله مع الموروث اليهودي لا يحتاج من يريد إثبات ذلك فيه إلى كبير عناء، فالعهدان القديم والجديد يمثلان لدى «البيورتنت»[1] المتطهرين مرجعا واحدا، ولذلك فإنهم يفضلون أن يطلقوا على أنفسهم أنهم «اليهود المسيحيون» وقد حجبت هذه التداخلات الموروثة والمتعاقبة الكثير من الفوارق المنهجية بين الأديان، ومنها تراث المسلمين الذي تداخلت معه وفيه كثير من «الإسرائيليات» بحيث أصبح ذلك جزء يصعب تمييزه عن تراث المسلمين الذي بني حول «الخطاب القرآني»، ومع أن القرآن قد قام بنقد ذلك التراث وتمحيصه ثم التصديق عليه والهيمنة على جوانبه ـ كلها ـ لتصحيح مسار الدين عقيدة وعبادة وشريعة ونظام سلوك وأخلاق ومعاملات. بيد أن تفسيرات أهل التفسير وتأويلات أهل التأويل قد ضمت الكثير من التراث لأسباب عديدة لا يتسع المجال لتفصيلها لعل من أهمها توهم التشابه بين موضوعات وقضايا «الخطاب القرآني» وموضوعات الكتب الأخرى، فأسقطت على تفسيره وتأويلاته الاتجاهات التلمودية واللاهوتية في التفسير والتأويل، ظنا

---

(١) أولئك المتدينون الأصوليون البيض الذين هيمنت على عقولهم في القرن السادس عشر فكرة الاتحاد أو التداخل بين الأساسيات اليهودية والمسيحية فاعتبروا أنفسهم جزء من شعب الله المختار، وأن ملك بريطانيا الذي اضطهد بعضهم هو فرعون الجديد «جيمس الأول» وبريطانيا الجديدة، وأمريكا أو العالم الجديد هي أرض الميعاد الجديدة، والمحيط الذي عبروا إليه هو البحر الحمر الذي أنفلق لعبورهم.

من المفسرين والمؤولين أن التشابه في الموضوع يسوغ التشابه في التفسير والتأويل.

ضرورة بذل الجهود المعرفية لتنقية التراث:

إن تجريد «الخطاب القرآني» مما لحق به، وكذلك نصوص الكتب السابقة صار يتطلب جهدا معرفيا كبيرا ومتنوعا.

إن هذا البناء المشوب للفكر الديني الذي لم يسلم دين من الأديان من آثاره أدى إلى خلافات خطيرة سرعان ما تحولت إلى صراعات فكرية مذهبية وطائفية ودينية بين حملة الأديان المختلفة، وانقسامات داخل أهل الدين الواحد، وانشطارات داخل الفرق والطوائف، فإذا أضيف إلى ذلك ما سنأتي على توضيح بعض معالمه من تفكيك «الحداثة وما بعد الحداثة» للمسلمات الدينية نستطيع أن ندرك ـ آنذاك ـ أن خروج الإنسان من الأزمات، وتجاوزه للمآسي المحيطة به، وخلاصه من ذلك ـ كله ـ لم يعد من الممكن أن يكون خلاصا دينيا لاهوتيا، بل يمكن القول بأن بعض «التراث الديني» قد صار معرقلا ومعيقا لأية وسائل خلاص، إن وجدت، لا على المستوى العالمي، ولا على المستوى المحلي، أو الإقليمي.

٢ ـ وإذا كانت «الصياغات اللاهوتية» لمعالجة الأزمات الإنسانية لم تعد قادرة إلا على الإضافة إليها و الزيادة فيها، فالذين حصروا الخلاص الإنساني بتحويل الإنسان نفسه إلى «مركز الكون» يتمركز حول نفسه ويجعل منه ذاتا ومن كل ما عداها هامشا لن يكونوا أقل عجزا عن مواجهة هذه الأزمات الإنسانية والمآسي المترتبة عليها من حملة اللاهوت والفكر المنبثق عنه.

فالنزعة الوضعية Positivism قد حالت دون إيجاد حلول للأزمات الإنسانية، فقد قاوم الوضعيون كل ما هو غيبي باعتباره غير مرئي، وغير قابل للإدراك، حتى وجود الخالق رفضوه للسبب نفسه، كما رفضوا كل ما هو فوق الطبيعة أو ما يعد

«ما ورائيا» لا يخضع للتجربة، ولا يدرك بالحس؛ فهم يمثلون رد فعل متطرف ضد الاستلاب اللاهوتي أو الديني بصفة عامة، وتحت هذا النوع من الضغط حصروا خلاص الإنسان في دائرة ذاته، أو في دائرة «الجدلية المادية» وما رتبوه عليها من حتميات تاريخية.

وهؤلاء بعد أن ركزوا على تعليق قضايا الخلاص الإنساني للذات الإنسانية حول نفسها، سارعوا تبني «الليبرالية Liberalism » إطارا لإطلاق حيوانية الإنسان وإشباع رغباته كلها دون قيود فاستظهرت الليبرالية وتأصلت بـ«الفردية Individualism» ثم سوغت «الفردية» بـ«النفعية Utilitarianism» واصلت «النفعية» بالنزعة «الأدائية والأداتيّة أو العملية» واتخذت هذه النزعة الآلية أو «الأداتية Instrumental» نهجا لتحقيقها.

الديمقراطية والحل:

وأمام مضاعفات «إطلاق الفردية» وما أدت إليه من تفكيك وصراعات برزت «الديمقراطية Democracy» باعتبارها حلا موهوما أو مفترضا في مجال «تقنين الصراع» واستيعاب القوى الجديدة، التي يفرزها المجتمع، فلم تكن «الديمقراطية» وليس من طبيعتها أن تكون حلا للأزمات الإنسانية أو وسيلة للقضاء على الصراعات، وتوجيه البشرية للدخول في السلم كافة في سائر جوانب نظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، إذا أن مهمتها الحيلولة دون تفجر العلاقات بين أبناء المجتمع الواحد، واحتواء التناقضات بين فئاته وعناصره من خلال تقنين الصراع، واستيعاب القوى الجديدة في المجتمع، وبذلك تحول الإنسان من خلال «الديمقراطية» إلى أداة إنتاج واستهلاك يدار ـ ديمقراطيا ـ وبرضاه التام بوساطة طبقة مهيمنة متعالية تتبادل هذه الإدارة بشكل يستلفت النظر، وباعتبارها أحزابا سياسية أوجدتها الشعوب للتعبير عن إرادتها. وإن كانت قد انبثقت في بادي الأمر عن الشركات الكبرى. وبذلك تحول

«المذهب الإنساني» الذي أقيم على «مركزية الإنسان» إلى مجرد شكل أو شعار زاد في مآسي الإنسان ومعاناته، وجعله يدور حول ذاته منقطعا عن ربه، وعن محيطه وجذوره، فاقدا لكل ما كان يمكن أن يربطه بكينونته الإنسانية أو علاقاته العائلية أو تاريخه أو جذوره الحضارية.

وبذلك وجد الإنسان نفسه يتخبط في «عبثية وجودية» تلقي به إلى مجاهل «الفراغ العدمي» الذي جعله لا يبالي بشيء ولا يهمه أن يدرك شيئا، فهو لا يدري أكثر من أنه لا يدري إذا توافر له الطعام والجنس.

شخصية مثل هذه إن كانت قد بقي لها من مكونات الشخصية أو الكينونة الإنسانية شيء فهي مستلبة الوجود تماما، لذلك فقد جعلت الأنظمة منه حيوانا إعلاميا تفرغه من مقومات كينونته، وعناصر شخصيته لتشخصه إعلاميا بكل ما لديها من وسائل وأجهزة إعلامية، فهو لا يشحن تربويا ولا حضاريا لأنه بالإعلام يسخر لخدمة النظام والأيدي الظاهرة والخفية فيه التي يدار بها. فهو إنسان يدور بين ساقية الإنتاج والاستهلاك وقيادة الإعلام أينما توجهه لا يأت بخير، ويخيل إليه أنه شريك فعلي أو مساهم حقيقي في القرار السياسي من خلال ذلك الصوت الذي يدلي به في مواسم الانتخابات. وحين تجد الطبقة المتحكمة ضرورة لتجاوزه فما أكثر الطرق التي تستطيع أن تسلكها لتحقيق ذلك!! والوضع الأمريكي الراهن نموذج لذلك. حيث جرى تمرير الكثير من الإجراءات والقوانين تحت ضغط الماكينة الإعلامية بعد أحداث (٩/١١) وما كان لشيء منها أن يمر لولا ذلك.

٣ ـ هناك الفريق الثالث الذين اختاروا للخلاص الإنساني سبيلا آخر وتوهموا وجوده في دائرة «الحتميات التاريخية» و «المادية الجدلية» التي زعموا أنهم اكتشفوها و التي تمر من أقنية «الصراع الطبقي» وهؤلاء لم يكونوا أقل استلابا للإنسان من الآخرين الليبراليين والرأسماليين؛ فقد جردوا الإنسان ـ كذلك

ـ من كينونته ووضعوه في إطار نمطية أحادية مبوتقة لا تتصل بتاريخ الإنسان ولا واقعه ولا مستقبله إلا من خلال الحزب المعبر عن مصالح الشعوب في إطار الطبقة والحزب وحده، وقد قطعت علاقة إنسانها بالتاريخ كله وبالحضارات الإنسانية كافة، وجعلتها علاقة رفض ولعن وتحقير لها، فكلها حضارات طبقية لم تأخذ الشغيلة فيها نصيبا، وكل تلك الحضارات حضارات صنعها الجلادون وأعداء الشعوب، والإقطاعيون، ومن إليهم من البرجوازيين. وكل دين هو أفيون لتحرير الشعوب، فتجب محاصرة الأديان والقضاء عليها، وتحويل معابدها إلى ملاه ومراقص، ومتاحف إن أمكن، ويمكن للفنون أن تلبي الحاجات النفسية والروحية لمن يجد في نفسه حاجة لذلك. وبلا مواربة وبعد خمس وسبعين عاما أعلن أصحاب هذه الأطروحة موتها وفشلها. وارتدت تلك «الحتميّات التاريخيّة» و «الماديّـة الجدلـيّة» علـى أصـحابها بالخسـران والخـذلان، وتفكـك الحـزب والإمبراطورية التي أقامها، قبل أن يبني الحزب جنته الأرضية ليعيش فيها مجتمع الرفاهية. وحين تهاوت تلك الأطروحة سرعان ما عادت إلى الظهور داخل الاتحاد السوفيتي المقبور العصبيات القومية، والأصول العرقية والطائفية والدينية لتعلن أن النظريات التي قامت على «المادية الجدلية» و «الحتميات التاريخية» لم تستطع استئصالها أو تغييرها لكنها كمنت تحت سيف القهر، وحين وجدت فرصة للظهور المجدّد لم تتردد في اغتنامها لتعلن أنها كانت أقوى من تلك النظريّات التي زعم أنها نظريات خلاص.

ماذا عن أمتنا؟

إن شعوب امتنا في جملتها تصنف فيما يعرف بـ«العالم الثالث» على تفاوت محدود في تلك الثالثية. والأزمات والمآسي التي ترزح تحتها تمثل ضعف ما يجتاح عالم اليوم من مآس و أزمات، ذلك أنها ترزح تحت مشكلات عالم ما قبل الصناعة التي ترجع إلى ما يعرف بـ«التخلف» فهي أكثر شعوب العالم تخلفا

بمعايير التقدم الصناعي والتقني والعلمي والتنموي. كما أنها لم تنس نصيبها من أزماتها الخاصة بها التي تحدرت إليها من ماضيها وبعض الجوانب السلبية من تراثها. ولم يخفف من وطأة تلك الأزمات ماضيها المجيد ولا كونها صانعة الحضارات الإنسانية التاريخية في وادي الرافدين ووادي النيل وبلاد الشام والصين والهند وفارس واليمن. وإنها ـ بعد الإسلام ـ قد قدمت حضارة كان لها أثرها الحميد في تسديد مسيرة البشرية وإرساء الدعائم التي مهدت لهذه الحضارة التي صارت تعرف بـ« الغربية».

إننا نقولها وكلنا حسرة: إن أمتنا في حالة سبات عميق لم تستيقظ منه بعد، ولم تسلك للنهوض سبيلا، ولا تزال عاجزة عن الفعل، وتعيش حالة «ردود الأفعال» الناجمة عن الصدمات التي تصنعها وتبلورها الحضارة القائمة الأوربية ـ الأمريكية، ولم ترتق بعد إلى حالة «الفعل» إذ لم تتوافر فيها شروط الفعل بعد، ففقدت الفاعلية. وقياداتها ـ بمستوياتها المختلفة ـ أفرزتها تلك الصدمات: فكانت قشرة أو فئة أو طبقة فوقية صغيرة توزعت وانتمت إلى الخيارات الغربية في الخلاص في خارطتها العامة: فكان منها الليبرالي والماركسي والرأسمالي والثوري والاشتراكي والانقلابي العسكري، أو الانقلابي الحزبي، وكذلك الدكتاتوري.

فكانت تلك الخيارات منبتّة منقطعة زادت في أزمات الأمة، فهي لم تنبع من تفاعل مبدع مع قضايا الأمة وجل ما حدث في داخل تلك المجتمعات، وانبثق عنها لم يكن من الفاعلية بحيث يؤدي إلى تطوير طبيعي فيها فبقيت حتى اليوم في افتقار شديد للقواعد الفكرية والاجتماعية والاقتصادية لتستند إليها وتبلور تجاربها، وتفجر طاقاتها، وتنمي أفكارها، وتنتقل بها إلى حالة الإبداع الضرورية لأية نهضة.

وقد عانت مجتمعاتنا ولا تزال تعاني من التناقض الحاد بين القيم الغربية التي

أفرزتها الحضارة الغربية المهيمنة، وعملت النخب الفوقية الحاكمة والمساعدة لها على غرسها وتبنيها وفرضها من عل على مجتمعاتنا [1] وبين مؤثرات وبقايا الأنساق الحضارية المغايرة، والموروثات الإيديولوجية والإدراكية المتأصلة في ثقافتها، بحيث صارت ثقافة وأعرافا وتقاليد ليس من اليسير على شعب مفارقتها بالأوامر والإجراءات الفوقية، وهم يحاولون الآن استيعاب الأمة واحتواءها في إطار «العولمة» المعاصرة ليفرضوا عليها خيارات الخلاص وفق مقاييس ومواصفات هذه العولمة المعاصرة التي تقودها أمريكا، وذلك بعد أن فرضوا عليها عولمة سابقة قادها الاستعمار الأوربي التقليدي فأدخلت إليها ليبرالية زائفة انتهت بدكتاتوريات الأحزاب والعسكر والقبائل. وشرعنت للعسف والاضطهاد بألوانه المختلفة.

العولمة وما تعنيه:

إن «العولمة» المعاصرة وإن بدت كما لو كانت عولمة اقتصادية فقط ـ لكنها ـ في الواقع تعني ـ هذه المرة ـ الإستتباع والإلحاق بنظام عالمي له مؤسساته الدولية سياسيًا واقتصاديًا وأمنيًا وتربويًا وفكريًا وحضاريًا بل والدينية كذلك. وقد منحت هذه المؤسسات للعولمة شرعيتها، وأخذت من هذه المؤسسات تفويضا تاما بتغيير قيم العالم ونظمه وقياداته، بل صارت هذه المؤسسات أداتها ووسيلتها في إحداث تلك التغييرات القسرية.

ولم تعد «العولمة المعاصرة» تقبل من الآخرين مجرد القبول بها، أو الانفتاح

(١) إن عمليات «التحديث» في مجتمعاتنا كانت وسائل تدمير لبناها التحتية، وبعض المتبقي لديها من قيم موروثة، وفشلها لم يعد يحتاج إلى دليل، وهذه ـ وحدها ـ تحتاج إلى جملة من الدراسات لتكشف عما لحق بالأمة من خسائر وآثار خطيرة نتيجة تلك العلميات التحديثية المرتجلة.

عليها، ثم التداخل الاقتصادي معها، لكنها تصر على أن تعيد تشكيل أنظمة الشعوب والأمم الأخرى على صورتها، وتلحقها بها إلحاقا عضويا ليكون «الاستتباع» كاملا غير منقوص لا يفرق فيه بين السياسي والاقتصادي والتعليمي والثقافي والفني والحضاري. وعمليات الاستتباع الثقافي والحضاري لا ترحم، ولا توفر صغيرة أو كبيرة من موروثات الشعوب الحضارية والمعرفية خاصة تلك الموروثات التي تقرر قيادة العولمة أنها قد تشكل عقبات ربما قد تحول دون تقبل هذه الشعوب لعمليات الاندماج في العولمة، ويتم هذا الاحتواء بعمليات جراحية بسيطة تدعى «عمليات صراع الحضارات أو صدامها» ومنطق أو صدام الحضارات أو صراعها لا يفرق بين حضارة مصروعة وحضارة قائمة مادام لها بشر لا يزالون يعلنون الانتماء إليها. ويتظافر مع صراع أو صدام الحضارات أطروحات أخرى فرعية كثيرة نعايشها اليوم في كل أنحاء العالم، وسيؤدي ذلك إلى كله إلى احتواء ليبرالي لهذه الحضارات والثقافات وشعوبها، وذلك لأن منطق الليبرالية جعلها تؤمن بأنّها «نهاية التاريخ».

الارتداد إلى الموروث:

والخطر الداهم ـ الآن ـ أن شعوبنا لا تملك ـ الآن ـ سوى تراثها وموروثها الحضاري والديني المنحدر إليها من أسلافها، والذي صاغه الأسلاف بطرائق إدراك ومعرفة خاصة عائدة إلى المكونات التاريخية لذلك الموروث، وهو في سائر الأحوال له وعليه، وهنا مكمن الخطر إذ ستجد الأمة نفسها مسوقة دون اختيار للاحتماء بموروثاتها الحضارية والمذهبية والثقافية والأيديولوجية دفاعا عن النفس، ودون تمييز أو نقد أو تجديد أو تمحيص، وهنا سوف الأمة تدخل في حالة تعصب بالحق وغيره لموروثاتها، وهذه الحالة تجعلها في نظر العولمة أكثر تطرفا وأصولية أو إرهابية إن أمكن هذا من وجهة نظرهم هم.

أما من وجهة نظرنا فإن الخطر في ذلك الارتداد غير المنظم إلى الماضي هو

أن شعوبنا في رجعتها هذه إلى الموروث سوف تجمد سائر حواس النقد ووسائله ـ إن وجدت ـ وتوقف أية ممارسات تجديدية داخلية إذ لا صوت يعلو حينئذ على صوت معركة الدفاع عن النفس: فتصبح محاولات «التجديد النوعي الداخلي» على ضعفها وقلتها بدعة من البدع أو تواطأ مع قيادة العولمة وفي أقل الأحوال تبعيّة واستحسانا لبدائل العولمة: وتفقد الشعوب آنذاك القدرة على التمييز بين عناصر التحصن الداخلي، وقوى الهجوم الخارجي فتدخل حالة «الفتنة التي تذر الحليم حيران».

وهكذا تبدو مشكلة «الخلاص الإنساني» أزمة مستفحلة وشاملة للمتقدم وللمتخلف، فللتقدم أزماته وللتخلف أزماته كذلك. ويستوي في العجز عن تحقيق «الخلاص الإنسانيّ» الفريقان الفاعل والمنفعل.

فهل يكون الحل علميا؟

لا شك أن العلم قد تقدم كثيرا، وتطور وارتاد آفاقا تجاوزت الطموح الإنساني، وقد أصبح على مشارف اكتشاف «الكونية» بكينونتها وعناصرها، ولا شك أن «الكونية» تحمل الحل، لكن البيئة الغربية الأمريكية والأوربية التي يعيش العلم ويتطور فيها وفي مؤسساتها لم تمكنه من الكشف عن القيمة الكونية للإنسان، والقيمة الإلهية للوجود.

واللاهوت لم يمارس تجديدا نوعيا يمكنه من المساعدة على ذلك، والإسلام لم يكتشفوه بعد إلا من خلال أنظمة مهترئة، وأمثال ابن لادن وجون محمد وصدام ومن إليهم، ولا يزالون يتعايشون مع تاريخ المسلمين أثناء الحروب الصليبية، وحروب الدولة العثمانية والأندلس، ويقيسون الإسلام على ذلك. وحاضر العالم الإسلامي لم يتمكن ولم يسمح لأسباب كثيرة بصياغة «الخطاب الإسلامي التجديدي» ولا يملك القدرة على ذلك. وقد لا يرى الكثير من الدعاة ضرورة لذلك التجديد النوعي، فلا غرابة أن يلجأ العديد من

اللاهوتيين في الغرب إلى الترويج للعودة الثانية للسيد المسيح، وقد يحدد بعضهم سنة سبع بعد الألفين موعدا لنزوله، أو ما بين سبع وتسع احتياطا لينتهي التاريخ، في حين يسود شعور في بعض الأوساط الإسلامية بأن المهدي قد أطل موعد ظهوره، وأن ذلك قد يكون عام ٢٠٠٥، وهكذا تتظاهر المتداخلات بين الأديان على تدعيم وتعزيز أفكار مشتركة في الجذور وأن اختلفت في المظاهر والانعكاسات والتأثيرات.

أين الخلاص؟

لقد تبين مما قدمنا أن العالم - كله - اليوم يبحث عن «الخلاص الكليّ»، وهذا «الخلاص الكليّ» يتعذر أن تأتي به القوميّة العنصريّة أو الطبقيّة أو الحزبيّة أو الإقليميّة أو اللاهوتيّة المتعصبة أو الليبراليّة، أو الجدلية الماديّة والصراع الطبقي والحتميات التاريخية، أو أي طرح حصري أو أحادي ذاتي التكوين. ولا يمكن أن تأتي به «العولمة» في طرحها الحالي: فالوضع العالمي الراهن لا يمكن أن يتقبل إلا حلولا وبدائل قادرة على تقديم نفسها عالميا؛ وفي الوقت نفسه تكون قادرة على استيعاب وتجاوز فلسفات الأرض ومناهجها كافة، وليس هناك مصدر غير القرآن الكريم المحفوظ، المكنون الهادي للتي هي أقوم يستطيع تحقيق هذين البعدين - معا - أعني عالمية الحلول والبدائل والمعالجات وشمولية المنهج المعرفيّ.

فالقرآن بخصائصه - ولا مصدر سواه - يستطيع أن يقوم بالتصديق والمراجعة ثم الهيمنة على سائر المناهج المطروحة، وإعادة صياغاتها ضمن منهجه الكوني. والقرآن - وحده - وبتصديقه وهيمنته قادر على استيعاب تلك المناهج وإصلاحها وتنقيتها وترقيتها ثم تجاوزها إيجابيا دون الوقوع في شراك خصومة لاهوتية سلبية، وبهذا الاستيعاب والتجاوز الإيجابي يعالج القرآن بمنهجيته القائمة على «الجمع بين القراءتين» مشكلات الوجود الإنساني وأزماته الفكرية والحضارية.

إن القرآن لا يمسه إلا المطهرون، والمطهرون هم الذين أمتحن الله قلوبهم للتقوى، وعهد الله لا ينال الظالمين، والسماوات والأرض ما خلقا باطلا «ما خلقناهما إلا بالحق» والإنسان بالغا ما بلغ فإن خلق السماوات والأرض أكبر من خلقه ﴿**لخلق السّماوات والأرض أكبر من خلق النّاس ولكنّ أكثر النّاس لا يعلمون**﴾ (غافر:٥٧). وليعطينا القرآن بعضه لا بد أن نعطيه نفوسنا وعقولنا وقلوبنا كلها، ولا بد من تحقيق عدة أمور تمهيدية قبل الولوج إلى رحابه:

الأول: تجريد وتنقية وحيه من سائر آثار النسبية البشرية التي أحاطت بمطلقه، وحجبت أنواره، وأخضعته لوعيها الذاتيّ، وحكمت عليه بتاريخانيّتها، وحكّمت بمحكمه أيديولوجيّاتها وثقافاتها وأعرافها وتقاليدها، وقاموسها اللغوي. فإذا لم نجرد «آيات الذكر الحكيم» من ذلك - كله - ونعد قراءته بنور القراءتين المذكورتين في بداية نزوله وأوائل آياته، قال تبارك وتعالى:﴿**اقرأ باسم ربّك الّذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربّك الأكرم * الّذي علّم بالقلم * علّم الإنسان ما لم يعلم**﴾ (العلق:١ - ٥). فإننا لن نتمكن من فهمه معرفيا، ولن نتمكن من تحليل آياته وتثويرها واستنطاقها، وإذا لم نصل لهذا فلن نستطيع أن نستوعب ونتجاوز به مناهج العلوم المعاصرة، بحيث نتمكن من إعادة توظيفها في إطار «الكونية» لأن ذلك - وحده - هو الذي سيساعدنا على إعادة بناء وصياغة العقل الإنساني انطلاقا من:التوحيد والتزكية والعمران صياغة كونية إلهية.

الثاني: التزام بالأمانة مع القرآن فكريا ونفسيا فلا ندخل إلى عالم القرآن بحثا عن شواهد لأفكار بنيناها، ومبادئ وضعناها خارجة؛ لأن المطلوب أن تبدأ حركة التغيير بالقرآن من داخل النفس فإذا تهيأت النفس وانفعلت به انعكس استعدادها وتهيؤها وانفعالها بالإصلاح على ما حولها وتنداح دوائر الإصلاح - آنذاك - حتى تصبح استعدادا وتهيئا على مستوى جماعي، وذلك أقوى بكثير من إصلاحات فكر النهضة، وإن كان فكر النهضة اجتهادا صدر من أهله، كما أنه

أعمق من تحولات الأفكار الثورية، وأكثر فاعلية من سائر التنظيمات.

أما ما درج عليه المعاصرون من الاهتمام والتركيز على الحشد العددي، والتجميع الكمي دون فكر قرآني، ودون منهج صارم قرآني كذلك، والتصرف بعيدا عن منطلقات التغيير من داخل النفس، فإن ما يفعلون لا يعدو أن يكون سياسيا مشروعا قد يؤدي إلى تسلط أو وصول إلى سلطة كليا أو جزئيا، لكن لا يؤدي إلى تغيير بالقرآن لما في النفس والمجتمع وجهاد به. والله لا يعطي عهده للظالمين، ولا للذين يريدون علوا في الأرض أو فسادا أو أولئك الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق، إذ أن نصيب هؤلاء الخضوع إلى سنة «الصرف عن آيات الله» ﴿سأصرف عن آياتي الّذين يتكبّرون في الأرض بغير الحقّ وإن يروا كلّ آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرّشد لا يتّخذوه سبيلا وإن يروا سبيل الغيّ يتّخذوه سبيلا ذلك بأنّهم كذّبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾ (الأعراف: ١٤٦) وأعمال هؤلاء لا قيمة لها ولا أثر في بناء العمران أو صناعة التاريخ إلا الآثار السلبية، فهي أعمال حكم عليها بعدم الفاعلية التامة وبفقدانها لأية آثار عمرانية إذ هي كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، كما أنها أعمال محكوم عليها بالحبوط.

الثالث: الدخول إليه بعد فهم «الأزمة» وإدراك أبعادها، والإلمام بتعقيداتها، والإيمان بقدرة القرآن المجيد على إيجاد حل مناسب لها، وأن لا مصدر غير القرآن يستطيع أن يقدم العلاج الشافي فيها. ولذلك فلابد من الأطراح على أعتاب القرآن أطراح المفتقر، المدرك لتجرده من كل طول وحول إلا بالله ـ تعالى ـ وكلماته.

الرابع: إدراك «الخصائص الذاتية» للأمة القطب أو للأمة المنطلق التي يراد لها أن تكون ميدان الإصلاح والتغيير الأول، وقاعدة الانطلاق باتجاه «العالم والعالمية» وفي الحالة التي نحن فيها فإن «المنطلق» هو الأمة المسلمة ما دامت لم

تخضع بعد لسنة «الاستبدال» بإيجاد أمة مسلمة بديلة عنها، وخصائص المسلم الذاتية التي غرسها الإسلام فيه هي الخصائص التي لابد أن تظهر في محيط الأمة، وتتحول إلى ثقافات وأعراف سائدة.

إن خطاب الإصلاح والتغيير الذي جرى تكوين المسلم بمقتضاه خطاب قرآنيّ، فهو يتجه بشكل مباشر هادف إلى الإنسان في كينونته الكاملة عقلا ونفسا ووجدانا وعاطفة، فهو خطاب لا بد أن يبدأ بالإنسان ذاته ونفسه في إطار الأمة من غير انحراف نحو عرق أو طبقة أو لاهوت أو ما إليها، فإنها ـ كلها ـ تتنافى مع مكونات هذا الإنسان وخصائصه، ولا يمكن لأي نوع من أنواع الخطاب الأخرى التي تمت صياغاتها قديما أو حديثا في أمريكا وأوربا وروسيا والصين وسواها أن تشكل منظومة دوافع الفاعلية لدى هذا الإنسان المسلم، وذلك قدره.

إن نجاح تلك الخطابات المغايرة في تشكيل الدوافع لدى الأمم الأخرى، وإحداث التغيير لا يقوم دليلا ضد ما ذكرنا، بل قد يعزز ما ذهبنا إليه.

ولقد شكل خطاب التغيير الطبقي مجموعة الدوافع التي انتهت بالثورة الفرنسية ١٧٩٨ وتحت تأثير ذلك الخطاب الطبقي والثورات الطبقية التي نجمت عنه تحققت الثورة البلشفية في روسيا ١٩١٧ وبتأثير الخطاب العرقي قامت النازية ١٩٣٣، وبالخطاب اللاهوتي تأسست البابوية، وبخطاب المزج بين الّلاهوتي والعنصري العرقي تأسست دولة إسرائيل، لكن هذه الخطابات بسائر صيغها وبكل التعديلات التي أدخلت عليها لم يحدث ما أستعير منها في الواقع الإسلامي وفي الواقع العربي منه بالذات إلا مزيدا من التفكك والتشرذم والسلبية والتراجع.

وعلى ذلك فإننا بحاجة لأن نوقن بهذه الحقيقة، ونجعل منها أمرا بديهيا شائعا في أوساط الأمة، وأن لا نمل التأكيد عليها حتى تستقر في العقول والقلوب والنفوس، وتنطلق بها الألسنة والأقلام لتصبح تيارا أو روحا يسري في الأمة ـ

كلها ـ لتحدث حالة الاستعداد للنهوض.

إن «خطاب الإصلاح القرآني» خطاب تشكل معالم تطبيقه وتنفيذه وتحقيقه وتثبيته في الواقع بعد خاتم النبيين الشاهد والشهيد، الأمة الشاهدة من بعده التي لا تجتمع على ضلالة ولا تجتمع على خطأ فهي ليست حزبا ولا جماعة ولا حركة ولا طائفة ولا جمعية ولا فرقة ناجية، ولا هيئة وصاية، ولا هيئة أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ولا هيئة كبار علماء مهما كبروا، ولا مجموعة المجالس والمجامع، ولا القاعدة، ولا الطائفة المنصورة، ولا منظمة المؤتمر الإسلامي، ولا جامعة الدول العربية، بل هي الأمة كلها باعتبارها أمة وبوصفها أمة دون افتئات أو مصادرة عليها، أو حديث عنها بالنيابة والوكالة. إنها الأمة القطب بخصائصها الذاتية ومقوماتها الفكرية، وشخصيتها المتميزة، وأرجو أن لا يذهب وهم أحد إلى أنني أدعو إلى إلغاء سائر التجمعات وتسريح سائر الدعاة، وإنهاء خدمات سائر المؤسسات، حتى ينتشر الوعي لدى الأمة ـ كلها ـ بفضل قراءة القرآن المجيد لتقوم قومة رجل واحد فتحدث النهضة، ويتحقق التغيير، لكنني قصدت أنه لابد لخطاب الإصلاح والتغيير لهذه الأمة أن يلاحظ خصائص التكوين عندما يصوغ خطاب التجديد والتغيير. والقرآن المجيد قد أخذ بأيدينا إلى ذلك، فقد قال تبارك وتعالى ﴿واعتصموا بحبل اللّه جميعا ولا تفرّقوا واذكروا نعمة اللّه عليكم إذ كنتم أعداء فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النّار فأنقذكم منها كذلك يبيّن اللّه لكم آياته لعلّكم تهتدون * ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون * ولا تكونوا كالّذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾ (آل عمران: ١٠٣ ـ ١٠٥) فالأمر بالاعتصام بحبل الله جميعا، ونبذ التفرق والاختلاف جميعا خطاب شامل للأمة ـ كلها ـ لا يستثني فردا منها بحال، وفي ذلك تحديد للمرجعية الواحدة من ناحية، وبناء لضمير

الالتزام الجمعي الشامل من ناحية أخرى بجميع قضايا الأمة وفي ضمائر أبنائها كافة، وتأكيد على ضرورة بناء الإرادة الجماعية الشاملة في قلوب أبنائها جميعا لتكون أمة، ولتبقى أو تستمر أمة قائمة، وهذه الأمور الثلاثة: (تحديد المرجعية والتأكيد الدائم على ضرورة الالتزام بها، وبناء ضمير الالتزام الجمعي في ضمائر أبنائها كافة، وإيجاد وترسيخ الإرادة الجماعية الشاملة في قلوب أبناء الأمة كافة) تؤدي ـ كلها ـ إلى تحديد الرابطة بين أبناء الأمة ـ كلها ـ إلا وهي الأخوة، وبيان الوسيلة التي أدت إلى ذلك وهي «التأليف بين القلوب» والتأكيد على أن أي ضعف أو انحراف أو إخلال بمفهوم الأخوة وهيمنته على العلاقة بين المسلمين، أو تجاوز وسيلته الأساس ودعامته الكبرى ألا وهي «التأليف بين القلوب» يعني إنهاء الروابط داخل الأمة والدخول في حالة العداوة وبلوغ شفا حفرة من النار ثم السقوط فيها والعياذ بالله.

فما الذي يستلزمه ذلك؟:

إن ذلك يستلزم أن تتمخض الأركان التي ذكرنا «وحدة المرجعية» وتأكيد «الالتزام الجمعي» بقضايا الأمة وتشكيل الضمير المتابع لذلك، وتحقيق «الإرادة الجمعية» وتحقيق «التأليف بين القلوب» للوصول إلى حالة «الأخوة» أن تنبثق أمة من الأمة، بحيث تكون بعد ذلك الأمة كلها، وتضع في مقدمة أولوياتها بعد أن تحققت هذه الأركان فيها، أن تبلغ بالأمة ـ كلها ـ ذلك المستوى، وأن تتحقق من بلوغ الأمة حد الالتزام بهذه الأركان لتكون الأمة ـ كلها ـ مهيأة لدورها في الخلافة والعمران آنذاك.

فهذه الأمة تتحرك بالإرادة الجمعية للأمة، لأنها منها فتبقى الأمة هي الكيان لا الحزب ولا التنظيم ولا الجماعة ولا الطائفة، ولا المذهب ولا الإقليم. ولذلك قال تبارك وتعالى ﴿ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ (آل عمران:١٠٤) فهذه الأمة من

الأمة تكونها الأمة للتفاعل معها، ومنها تستمد شرعيتها ووجودها، فهي مثل أعضاء الجسم الواحد أو كريات الدم تؤدي أدوارها في التحام تام بالجسم، ودون انفصال عنه: فالجسم هو الذي يحمل لها الحياة، ويمدها بالحيوية، وهي تؤدي أدوارها فيه، ومن خلال ما ينتجه ذلك الجسم لها، فهما شيء واحد لا انفصام لهما.

وهذه الأمة التي تتكون منا بإرادتنا الجمعية، وباختيارنا الحر تتجسد أحيانا في شكل نظام وأحيانا في شكل تنظيم وأيا كان الأمر فليس من حق النظام أو التنظيم أن يتكون خارج الأمة، أو ينفصل عنها قبل التكوين أو بعده، أو يتجاهل أيا من الأركان التي جاءت بها آية «الاعتصام بحبل الله» فإن هو فعل فسيخلق حالة عداء ويؤدي إلى التفرق والاختلاف، وكل ما يخلق أيا من الحالتين مرفوض ومردود، ومن المؤسف أن نرى أمتنا بعد أن طال عليها الأمد، وغابت عنها هذه القواعد تعيش بين حالتي استلاب قد أوكلتها إلى نظام يستلبها ويستعبدها ويستبد بها، أو إلى تنظيم يفتات عليها، ويمزقها ويفرض نفسه عليها ناطقا باسمها أو ممثلا لها دون أي تشاور أو رجوع إليها، فكأنها تتذبذب بين جور النظام واستبداده، وبين تفرقة وتصنيف وتمزيق التنظيم لها واستعلائه عليها فتستجير بأحدهما من الآخر ولسان حالها يقول:

والمستجير بعمرو عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنار

فكل من النظام والتنظيم يجب ويتحتم أن يكون أمة في داخل الأمة، وأمة من ذات الأمة، لا يوجد أي منهما خارجها، ولا يتخلق بمعزل عنها ولا يتجاوز تاريخها ومكوناته. ولا يتجاهل «جدلية» ذلك التاريخ، وهو يتحرك لتغيير ما فيه فيتجه بكليته إلى النظام وحمايته فيتحول إلى مستلب للأمة بالنظام، أو إلى التنظيم فيتحول إلى مفرّق لها، فارض نفسه عليها، فيثير العداء في صفوفها، والاختلاف والتفرق بين أبنائها.

إن الأنظمة المستبدة ـ في مختلف أقطار وأقاليم أمتنا المسلمة لم تأخذ بقوله تبارك وتعالى «ولتكن منكم» فتحولت إلى «عليكم» فصارت متسلطة علينا، مستبدة في شؤوننا مفتاتة علينا، مستلبة لإرادتنا تسوغ ذلك لنفسها بشتى المسوغات، ومنها قصور الأمة أو عجزها عن إدراك مصالحها. وما من أمة مجتمعة إلا وهي أعقل واحكم من أهل الاستبداد فيها مهما بلغت درجات تعلمهم أو ذكائهم أو تدريبهم، فالزعيم المستبد يمكن أن يضل ويشقى ويخطئ ويجهل، أما الأمة إذا اجتمعت كلمتها، وتمتع أبنائها بحقوقهم، ومارسوا حرياتهم فمهما أخطأت فلن تجتمع على الخطأ، ومهما انحرفت فلن تجتمع على ضلالة.

لكن قيادات النظم والتنظيمات المتجاهلة لـ «منكم» والمتسلطة «عليكم» ترى في الأمة أسوأ ما فيها فتستعلي عليها، وتستكبر ثم تستلب إرادتها، وتستمرئ الطغيان عليها فتصبح الأمة ـ آنذاك ـ غثاء كغثاء السيل تلعن حاكميها ويلعنونها ولا يأتي أي منهما بخير.

لا يأتي الاستبداد بخير:

إن «العبودية» رتبه شرف حين تختص بالله ـ تعالى ـ وهي أحط درك حين ينحرف المنحرفون بها وتوجه إلى غير مقاصدها.

ولقد هفا «حكيم الشرق» جمال الدين الأفغاني ـ رحمه الله ـ وهفوات الكبار على أقدارهم حين قال «إن هذه الأمة «المسلمة» لا تصلح إلا بمستبد عادل» ولو تأمل رحمه الله قوله تعالى ﴿كلا إن الإنسان ليطغى * أن رآه استغنى﴾ (العلق:٦ ـ ٧) لأدرك أن «العدل» و«الاستبداد» نقيضان لا يجتمعان في رجل أو نظام، فإما عدل وشورى فينتفي الاستبداد، وإما استبداد فتنتفي الشورى ويختفي العدل. والأمة التي تطاوع على ذلك أمة ناكثة لعهدها، متراجعة عن قولها «بلى شهدنا» ناقضة لعروة من أهم عرى «التوحيد»﴿وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم

ذرّيّتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين﴾(الأعراف: ١٧٢).

ومستقيلة من مهمة الاستخلاف ﴿وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدّماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال إنّي أعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة: ٣٠).

وخائنة للأمانة ﴿إنّا عرضنا الأمانة على السّماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنّه كان ظلوما جهولا﴾ (الأحزاب: ٧٢).

وراسبة في اختبار الابتلاء ﴿الّذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيّكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور﴾ (الملك: ٢).

ومتخلية عن عبادة الله إلى عبادة العباد ﴿ويعبدون من دون اللّه ما لا يملك لهم رزقا من السّماوات والأرض شيئا ولا يستطيعون * فلا تضربوا للّه الأمثال إن اللّه يعلم وأنتم لا تعلمون * ضرب اللّه مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منّا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد للّه بل أكثرهم لا يعلمون * وضرب اللّه مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجّهّ لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم﴾ (النحل: ٧٣ - ٧٦).

فكل هذه الانحرافات ثمرة لأزمة تصيب الأمة حين تتقبل حالة الاستلاب الطاغوتيّ،سواء أكان من نظام أو تنظيم فهي بكماء خرساء أينما توجّه لا تأتي بخير، كلّ على أولئك الذين استلبوها، غثاء كغثاء السيل.

روى لنا وزير أوقاف أحد المستبدين أن سيده سأله مرة إن كان ممن تجب عليهم الزكاة؟ وبعد سلسلة من الألقاب قال له وزيره «نعم: تجب الزكاة على من يملكون النصاب، وسيادتكم منهم» فأجاب السيد الرئيس «إلا ترى أنني أطعم الشعب كله، وأوفر له الدواء والكساء والتعليم والنقل، إلا يعد هذا

أكثر من الزكاة بالنسبة لي؟» فبهت الوزير ودعا للسيد الرئيس وانصرف. وهذا الرئيس قبل الرئاسة كان معدما عالة، ومن أسرة معدمة جعل رزقه مربوطا بمسدسه يبتز به الضعفاء ويسلبهم أموالهم، إلى أن بدأ التدرج في سلالم الحزب والسلطة فاستلب الحزب واغتصب السلطة فأصبح مال الشعب كله ماله الشخصي، وكأنه رأى في شعبه أولئك الضعفاء الذين كان يسلب ما معهم من نقود، ويضربهم وينصرف بما معهم على أنه ماله وحلاله مادام قد آل إليه ولو بالاغتصاب!!

أفيستغرب ـ بعد ذلك ـ أن ينهار هذا الشعب المستلب أمام أعدائه ولسان حاله يقول ما قاله الشاعر الجاهلي:

لا أذود الطير عن شجر   قد بلوت المر من ثمره

وحين تفقد الأمة ثقتها بالنظام، وتنهار الجسور بينها وبينه، فيبرز فيها الاستعداد لقبول البدائل إن وجدت يأتي التنظيم، ويطرح نفسه بديلا بين يدي الشعب، ويطرح من الشعارات ما يخلب الألباب، ويسوق انتقادات كثيرة للنظام، ويؤكد بأنه منكم وإليكم، فإذا ما منحت الأمة التنظيم شيئا من ثقتها سرعان ما تبرز روح «عليكم» للتعبير عن التسلط والوصاية والامتياز وروح الاستعلاء، وكأن صفات النظام تتلبس بالتنظيم، وهنا ينبّه القرآن الكريم إلى هذه الحالة فيقول تبارك وتعالى ﴿ومن النّاس من يعجبك قوله في الحياة الدّنيا ويشهد اللّه على ما في قلبه وهو ألدّ الخصام * وإذا تولّى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنّسل واللّه لا يحبّ الفساد * وإذا قيل له اتّق اللّه أخذته العزّة بالإثم فحسبه جهنّم ولبئس المهاد * ومن النّاس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة اللّه واللّه رءوف بالعباد * يا أيّها الذين آمنوا ادخلوا في السّلم كافّة ولا تتّبعوا خطوات الشّيطان إنّه لكم عدوّ مبين﴾ (البقرة: ٢٠٤ ـ ٢٠٧).

ولتدخل الأمة في حالة السلم لابد أن تتجاوز كل ما يثير عداء سابقا أو

لاحقا، وكل ما يثير اختلافا، فالتنظيم الذي لا تتجسد فيه روح «منكم» بكل المعاني التي ذكرناها فإنه سيكون مصدر اختلاف، ومصدر تفرق، يسوغ لنفسه الاستعلاء والافتئات على الأمة، وقد يلوي أعناق النصوص، وينحرف بالخطاب ليدعم سياساته المنبثقة من روح «عليكم» وتصبح الأمة أو الشعوب بين مطرقة استلاب النظم وسندان استلاب التنظيم.

ظاهرة الصراع العربي الصهيوني:

إن العالم اليوم يلاحظ ظاهرة الصراع ـ الإسرائيلي وما يجري في فلسطين من قتل وتشريد وتدمير، وتخبط الناس في تفسير هذه الظاهرة خبط عشواء، ويعطونها من التفسيرات ما يشاءون، ولها عندنا من هدي القرآن ما يمكن أن يفسرها أو على الأقل يفتح لتفسيرها طريقا يبسا، يتلخص في أن الله ـ تبارك وتعالى ـ قد حمّل بني إسرائيل التوراة فأبوا أن يحملوها، فقال فيهم تبارك وتعالى: **﴿مثل الّذين حمّلوا التّوراة ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الّذين كذّبوا بآيات اللّه واللّه لا يهدي القوم الظّالمين﴾** (الجمعة: ٥) وهؤلاء يواجهون أمة أخرى حمّلت القرآن فلم تحمله كذلك، وفي الآية الثانية من سورة الجمعة يقول تعالى **﴿هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين * وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم﴾** (الجمعة: ٢ ـ ٣).

فهذه الأمة المسكينة بلغت ذات المستوى الذي بلغه شعب بني إسرائيل حيث حمّلت الأمة المسلمة القرآن فلم يحملوه إلا بتلك الطريقة الحمارية، نقرؤه على موتانا، وتتسلى به إذاعاتنا، ويتبرك به كسالانا، وتضعه فتياتنا على صدورهن العارية، فما هي النتيجة؟ بنو إسرائيل **﴿ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من اللّه وحبل من النّاس وباءوا بغضب من اللّه وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنّهم كانوا يكفرون بآيات اللّه ويقتلون الأنبياء بغير حقّ ذلك بما**

عصوا وكانوا يعتدون﴾ (آل عمران: ١١٢) وبذات الطريقة حملنا القرآن الكريم فضربت علينا الذلة، ومددنا أعداءنا بحبل انحراف منّا، حين نزع الله منا أمانة الاستخلاف، وجعلنا في مواجهة قدرية، وكل من الشعبين في حالة مماثلة للآخر من حيث الرسالة الإلهية، صحيح إن وعد الله حق، وقد وعدنا في سورة الإسراء بأن يرد الكرة لنا عليهم، ولكن بعد أن نحمل القرآن حمل البشر المستخلفين، لا حمل الحمر المستذلين، فكلا الشعبين «العربي والإسرائيلي» تم استخلافه في هذه المنطقة من قبل في مرحلتين مختلفتين، وكل منهما تلقى من الله ـ تبارك وتعالى ـ كتابا وحملّ رسالة وأمانة، وأمر بأتباع ما في الكتاب وعبادة الله تبارك وتعالى، وكل منهما قد تصرف في تاريخ هذه المنطقة وأثر فيها، فبنو إسرائيل تفرقوا لمدة ١٤ قرنا من حين دخلوا أريحا في القرن ١٤ قبل الميلاد، وأمتنا قد بدأت هيمنتها على المنطقة مع ظهور الإسلام قبل ١٤ قرنا كذلك. ثم بدأت الهجمة الصهيونية الحديثة، ووجدنا أنفسنا الآن وجها لوجه في ذات المنطقة، وفي إطار مثلث التجوال الإبراهيمي الجغرافي التاريخي، هم معهم المدد الغربي وأهم منه مدد انحرافاتنا وأخطائنا، ونحن معنا مدد البترول والمعادن الكامنة في أراضينا ومواقعنا الاستراتيجية التي قمنا عليها قيام السفهاء الذين نهانا القرآن أن نؤتيهم أموالنا، وتشير آيات الكتاب الكريم إلى هذا الموقف فيقول تبارك وتعالى ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدنّ في الأرض مرّتين ولتعلنّ علوّا كبيرا * فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الدّيار وكان وعدا مفعولا * ثمّ رددنا لكم الكرّة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا * إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أوّل مرّة وليتبّروا ما علوا تتبيرا * عسى ربّكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنّم للكافرين حصيرا﴾ (الإسراء: ٤ ـ ٨) ومع ذلك فلا يزال الكثيرون من القائمين على

النظم، والقائمين على التنظيمات لا يرون أثر فعل الله في هذه الظواهر، ولا يدركونها ولا يلتفتون إلى سنن القرآن وقوانين الحركة في التاريخ والمجتمع، ولذلك يعطون للظاهرة شتى التفسيرات إلا التفسير القرآني لها.

نسأله ـ تبارك وتعالى ـ أن يهدينا بالقرآن للتي هي أقوم وأن يجعل القرآن الكريم ربيع قلوبنا وجلاء همومنا وأحزاننا، وأن يردنا إليه نظما وشعوبا وتنظيمات ردا جميلا، إنه سميع مجيب.

الفصل الاول

العقل وموقعه في المنهجية الاسلامية

ان من أبرز الإصابات التي منيت بها هذه الأمة في وقت مبكر من تاريخها، تلك الاصابات الفكرية التي تراكمت آثارها حتى جعلت منها أزمة، أربكت العقل المسلم وشلت فعاليته، واستدرجته الى دركات الحيرة والاضطراب والقلق الفكري التي كان الايمان والتوحيد والرؤية الاسلامية النقية قد أنقذته منها، ونأت به عن شراكها.

لقد استطاع التصور الاسلامي السليم، والايمان العميق بأركانه المتعددة وترابطها، والتوحيد الخالص، أن يوجد عقلا مسلماً قادراً معطاءً، استطاع أن يتحول بسرعة خارقةمن الأمية والجاهلية الى نور العلم واشراقات التوحيد عبر قراءتين متدبرتين متلازمتين:

١ ــ قراءة في الكون والوجود لاكتشاف أسرار الخلق، وعلاقات الموجودات، وأشكال الظواهر وخصائصها وسنتها، وادراك القدرة الالهية المدبرة لها للوصول الى توحيد الربوبية وتوحيد الصفات المحررين للوجدان الانساني من كل ضغط، المطلقين لطاقات العقل الانساني في الوجود المهيئين له للاستفادة من قوانين الاستخلاف والتسخير.

٢ ـ وقراءة في الكتاب المسطور والوحي المنزل المنشور للوصول الى توحيد الألوهية، من خلال التدبر والتفهم لتجليات القدرة الالهية البارزة في

نشاط الظواهر، وحركاتها ووجودها وتفاعلاتها والسنن والقوانين التي تحكمها وكلها صنع الله الذي أتقن كل شيء ـ والانطلاق نحو حفظ الأمانة، والقيام بمهمة الخلافة، واستعمال قوانين التسخير لتحقيق حالة «الشهود الحضاري» و «اخراج الأمة الوسط» وبناء «الأمة الخيرة».

هنا يصبح النشاط الانساني المهتدي بالقراءتين ـ بجملته ـ نشاطاً محققاً لمقاصد الشارع وغايات الحق من الخلق. أما حين تعطل القراءتان، فان ذلك يعني اعدام الكون ودماره، وحلول ساعته وقيام قيامته. وحين تعطل احداهما فان ذلك يعني اعداماً لشطر مقومات الحياة، واهداراً لشطر من شطري الوجود الانساني، بل الحياة كلها. ولقد أحسن الصدر الأول القراءتين وأتقنهما، فوجدت «الأمة المسلمة» المتميزة عن سائر الأمم بالقراءتين قراءة الدراية، فاستمسكت بالوحي وأعملت العقل في ادراكه وفهمه، وأطلقت كل وسائل الادراك الانساني تستقرئ الوجود، وتكتشف السنن، وتتبين العلاقات، فتحققت لها الريادة، والشهادة، والخيرية والقيادة. وبقيت تتمتع بذلك ردحاً من الزمان حتى طال عليها الأمد، وقست القلوب، فاستوردت من الأمم الأخرى التي لم تحسن غير قراءة ظاهر من الحياة الدنيا ومعركة «النقل والعقل»، فاختلت قراءتها، واضطرب فهمها، وتخلف ادراكها، وبدأت مسيرة تراجعها. وقد كانت هذه الأمة المرحومة في غنى عن هذه المعركة، فهي قضية من تلك القضايا التي حسمتها القراءة الشاملة المتدبرة، في وقت مبكر من تاريخنا. لكن قدّر الله وما شاء فعل.

ان هذه الأمة وقد تكالبت عليها الأمم، وتداعت عليها الكوارث أحوج ما تكون اليوم الى القراءتين لتستأنف مسيرتها، وليصلح آخرها بما صلح به أولها، ولن تستطيع ذلك مالم تعد تشكيل عقلها، وبناء عالم أفكارها، وترميم نسقها الثقافي. وأن العقل الذي لا يتحقق بالرؤية الشاملة، لا يمكنه اعادة الترتيب لأولوياته ومهامه، ولا يستطيع القيام بالبرمجة والتخطيط، واتقان دراسة

المقدمات والأسباب للوصول الى أفضل النتائج.

لقد كثرت الدراسات والكتابات التي تتحدث عن العقل المسلم، والعقل العربي وغيرهما من العقول، وكان للمعهد العالمي نصيب من هذه الدراسات، فالمعهد قد نشر كتاب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان أزمة العقل المسلم الذي اشتمل على كثير من الأفكار المشتركة لدى مدرسة المعهد. وقد كتب الدكتور برهان غليون اغتيال العقل العربي، وكتب الدكتور محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي، وألّف الدكتور الجوزو مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة. وكذلك كتب الدكتور حسن حنفي والدكتور محمد أركون، وكتبت دراسات جامعية في «العقل عند الأشاعرة» و «العقل عند الشيعة الامامية»، وحقق بعض كتب المتقدمين ومقالاتهم مثل العقل وفهم القرآن للحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ/ ٨٥٧ م) و «العقل عند ابن رشد» وغير ذلك. وقد كنت شرعت في دراسة عن «العقل» في محاولة لقول شيء اشبه ما يكون «بفصل المقال فيما بين العقل والوحي من الاتصال والانفصال.» وبعد أن قطعت في البحث شوطا، وكتبت فيه ما يزيد عن تسعين صفحة، حالت كثرة المشاغل بيني وبين اتمامه. وقد اطلع بعض الاخوة على اختصار له، فاستحسنوا ما ورد فيه، وعتبوا على عدم نشر الملخص، وانجاز البسيط. ففوضتهم نشر الملخص دون مراجعة مني له، لأنني لو فعلت فسأحول البحث الى مشروع بحث جديد، وقد يتأخر سنوات، وقد لا يرى النور أصلاً، فان وجد القارئ فيه ما يفيد فلله الفضل والمنة، ثم للأخوة الذين قرروا نفض الغبار عنه الشكر والعرفان، وان كانت الأخرى، فحسبنا أن بذلنا الجهد وحاولنا، ولعل في المسهب المطول ما يعوض عن قصور الوجيز، والله الموفق.

تتناول هذه الدراسة وظيفة العقل وموقعه في المنهجية الاسلامية، فما من شيء اضطربت فيه الأقوال وتضاربت فيه الآراء وكثرت حول موقعه المناظرات

والمداورات والمحاورات كالعقل، على الرغم من ظهور موقف الاسلام منه، بل بداهته. وما من جزء من أجزاء المنهجية كان له من الأثر في حياة الانسان وفلسفاته ومذاهبه وحضاراته تقدماً وازدهاراً، أو تقهقراً وانحساراً، مثل ما للعقل، كذلك فالعقل ان صلح واستقام صلح الأمر كله، وان فسد أو انحرف أو تخلف عن موقعه أو تجاوز حدودة فسد الأمر كله، ولم ينفع بعد ذلك ضابط.

فلا غرابة اذا ما وجدنا القرآن يوليه العناية، ويتولى رسم سبل تقويته وبيان طرق تربيته وتنميته والآفاق التي عليه أن يصول فيها ويجول، والحدود التي عليه أن يدخر دونها طاقته، وأن يحفظ فيها قدرته ليستفيد الانسان منه الفوائد التي ربط الخالق العظيم استفادتها به، فلا تستفاد من سواه.

وردت مادة (عقل) وتصاريفها فقط في تسع وأربعين آية من آيات القرآن الكريم، وجاء ذكر معناه في ست عشرة آية اخرى بمادة «اللب» ومثلها بمادة «الفؤاد»، وذلك عدا ما ورد بألفاظ اخرى تحتمل معانيها أن يكون المراد العقل، وتحتمل سواه. كذلك، تعرضت السنة النبوية لبيان فضله وشرفه وأهميته، ومحاسبة الله العبد على مقدار ما لديه منه، وبيان أهم صفات العقلاء.

وما اتفقت كلمة العلماء على شيء كاتفاقهم على أن ضرورات الحياة التي لا قيام لها بدونها خمس،، يقف العقل في مقدمتها. واجتمع الرأي على أن أهم مقاصد الشرائع على اختلافها حفظ الضرورات الخمس التي يعد العقل أشدها ضرورة وأكثرها أهمية، وجلها متوقف عليه.[1]

---

(١) انظر في ذلك مثلا:

.الامام الغزالي: المستصفى في علم الأصول (طبعة جديدة رتبها وضبطها محمد عبدالسلام عبدالشافي)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص ١٧٤

الامام الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية، المجلد الأول، ج ٢، ص ٧-٨

حقيقة العقل

لم يعن علماؤنا كثيرا بالبحث في «حقيقة العقل» ومعرفة ماهيته. وقد صرح امام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨/ هـ ١٠٨ م) بذلك، وأوضح أن أبرز من أولى البحث في حقيقة العقل شيئاً من العناية ـ من أهل السنة ـ الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ/ ٨٥٧م).[١] وأما الآخرون فقد كثر اختلافهم ونزاعهم في أمور لا طائل تحتها كالبحث في كون «العقل» عرضاً أو جوهراً.[٢] والجدل في العلاقة بينه وبين النفس والروح وغير ذلك، وأفضل من تناول الحديث في حقيقة العقل الامام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)،[٣] فقد أوضح أن العقل يطلق على معان أربعة هي:

الأول ـ الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم، وبه يكون الانسان مستعداً لقبول العلوم النظرية، وتدبر الصناعات الخفية الفكرية. وهو الذي عرفه الحارث المحاسبي بأنه: «غريزة يتهيأ بها الانسان لادراك العلوم النظرية»، (أي التي تحتاج الى نظر وتفكير).

الثاني ـ العلوم الضرورية (البديهية) التي تظهر لدى الانسان حين بلوغه سن التمييز، فيدرك جواز الجائزات العقلية، واستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات.

فالانسان السوي عندما يبدأ التمييز، يدرك أن الكل أكبر من الجزء، وأن

---

(١) أبوعبدالله الحارث بن أسد العنزي المحاسبي، ولد بالبصرة ١٦٥ هـ وتوفى ٢٤٣ هـ / ٨٥٧م.

(٢) امام الحرمين أبو المعالي الجويني: البرهان في أصول الفقه (تحقيق د. عبدالعظيم محمود الديب)، القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٢، ج ١، ص ٩٥.

(٣) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ط دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١ م.

الواحد أقل من الاثنين، وأن الشخص الواحد لا يمكن أن يكون في مكانين في آن واحد، وأن كل حدث لا بد له من محدث.

الثالث ـ مجموعة الخبرات والمعلومات التي يستفيدها الانسان من التجارب، وملاحظة السنن والنواميس، ولذلك يقال للانسان كثير التجارب: انه عاقل، وقليل الخبرات: انه غمر أو جاهل.

الرابع ـ ملكة الانضباط والسيطرة على النفس نتيجة العلم بعواقب الأمور وحقائق الأشياء، ونتائج الأعمال أو الأقوال، فيقال للقادر على السيطرة على نفسه وكبح جماح الضار من نوازعه وشهواته، المتحكم بدواعي اقدامه واحجامه: انه انسان عاقل.

ففي الأول والثاني يظهر جانب الفطرة والموهبة وأصل الخلقة، وفي القسمين الثالث والرابع يظهر جانب الكسب. وقد نسب الى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ قوله:

رأيت العقل عقلين   مطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع   اذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس   وضوء العين ممنوع

وفي الأقسام الثلاثة: الأول والثالث والرابع مجال كبير للتعاون بين الناس كما لا يخفى، وأما الثاني فيستوي في ادراكه سائر العقلاء المميزين. وظاهر أن هذا التقسيم المعرف لحقيقة العقل يتناول العقل الذي هو الآلة أو الغريزة أو أداة الادراك، والمعقول أي ما يستفاد بالعقل، فالتجارب والخبرات وما تؤدي اليه من معقولات ومعارف انما هي معقولات مدركة، وليست جزءاً من حقيقة العقل. وملكة الانضباط والسيطرة لدى الانسان غير داخلة في حقيقة العقل، وان كانت ثمرة له.

ومن فوائد هذا التقسيم الذي بناه أبو حامد الغزالي، رحمه الله، أنه تناول

القسمين اللذين دارت تقاسيم الكلاميين والحكماء والنفسانيين حولهما وهما:

أ ـ العقل النظري، وهو ما تدرك به الأمور النظرية على اختلاف أنواعها من المجالات العقلية والواجبات والجائزات، كإدراك استحالة الجمع بين النقيضين، ووجوب العلة ليوجد المعلول، وجواز خلق الجائز وعدمه.

ب ـ العقل العملي، وهو ما تدرك به أجزاء الأشياء والوقائع ليعمل بعد ذلك على تحديد العلاقة بينها، والخروج بأحكام أو نسب خيرية ثابتة بينها.(١)

مراتب الادراك

أما مراتب الإدراك العقلي فتتفاوت على النحو الآتي:

١ـ العلم: وهو الإدراك الجازم المطابق للواقع.

٢ـ الجهل: وهو الإدراك الجازم المغاير للواقع.

٣ـ الظن: وهو إدراك رجحان الطرف الراجح من مدركيه.

٤ـ الوهم: وهو إدراك رجحان الطرف المرجوح.

٥ـ الشك: وهو إدراك متساو للطرفين.

والعلم لا يكون إلا يقينياً. والجهل نوعان: مركب، وبسيط. والظن والوهم تتفاوت مراتب كل منهما بحسب قوة درجات الإدراك أو ضعفها. اما المدركات العقلية أو ما تكتسبه العقول ـ من حيث عمل العقل فيها ـ فهي قسمان:

الأول: معارف ضرورية (أي بديهية)، تبده العقل، وتضطره الى التسليم بها، وتحدث أحكامها فيه دون حاجة الى نظر منه أو تأمل، كادراك أن الكل أكبر من الجزء، وأن الواحد نصف الاثنين.

والثاني: معارف نظرية مكتسبة يكتسبها العقل بعد التفكير والنظر والتدبر،

---

(١) الغزالي، المرجع السابق، ص ١٣.

وهي أكثر المعقولات، وهي التي يتفاوت العقلاء في إدراكها.

العقل في عصر التنزيل والصدر الأول

ليس في الإمكان العثور على خط فاصل بين العقل والنقل في فترة التنزيل، ولا مجال لتوزيع المسؤوليات والوظائف والصلاحيات بين النص والعقل لأسباب عديدة منها: أن القرآن العظيم قد استثار كل طاقات القوم العقلية والفكرية، وتحداهم أن يأتوا بمثله جزءاً أو كلاً فعجزوا. ولما ثبت لهم عجزهم بعد التحدي التام والفرصة الكاملة واستثارة جميع إمكانات الاستجابة، لم يكن لهم بد من الانقياد والتسليم والانبهار بهذا النص المعجز بناءً ومضموناً، ولم يعد أحد يفكر الا بتلقفه وتفهم مراميه وتطبيقه نصاً وروحاً.

فالقرآن العظيم قد رد حيرتهم وحيرة من سبقهم من الأمم في سائر أمور الغيب التي كان العقل قد أعلن عجزه عن الإجابة السليمة عن أي تساؤل حولها، ويأسه بعد الجهود الفلسفية الهائلة لسائر الأمم من الوصول الى إجابة شافية عنها، فإذا بالقرآن العظيم يشفي الصدور من حيرتها، وينقذ القلوب من ضلالاتها، ويطلق العقول من عقالها، ويحررها من سجونها في دهاليز البحث الضيقة عما لا يمكن أن تدركه بوسائلها، أو تناله بقدراتها المحدودة. فعوالم الغيب قد أصبحت من خلال نصوص القرآن العظيم كانتا مشاهدة من خلال أبدع عرض لأحوال الانسان منذ النشأة الأولى إلى أن تحول إلى أمم وشعوب وقبائل، وأقوى بيان لسنن الله في تلك الأمم والشعوب ومواطن العبرة والعظة من أحوالها. كما اشتمل على عرض لتكوين السماء والأرض والبحار والأنهار والكواكب وكيفية تسخيرها، وغاية خلقها وإيجادها، والعلاقة بينها وبين الإنسان.

كذلك عرض لأحوال الآخرة ومشاهد القيامة بشكل يجعلها كأنها جزء من عالم الشهادة. وكانت آيات الأحكام والتوجيه الحياتي تأتي ضمن ذلك السياق لتوجد صورة واحدة بين العالمين: الغيب والشهادة. لذا، كان من العسير العثور

على الخط الفاصل بينهما بحيث يدرك العقل أن وظيفته قد بدأت هنا أو انتهت هنا. فهو في عالم الغيب بكل أنواعه يتلقى الآيات بتسليم وانبهار وانقياد، أملاه استيقان العجز، وهو عمل عقلي مع ادراك للحكم والغايات والمقاصد في كل ذلك، الأمر الذي يعطي الانسان من الاطمئنان والارتياح ما يجعله في غنى عن التعلق بالبحث في تفاصيل الماهيات وجزئيات المركبات التي لا يترتب عليها أثر نافع في الدنيا أو في الآخرة.

كما أن اكتشافهم للفوارق الكبيرة العظيمة بين حياتهم في ظلال القرآن الكريم، وحياتهم قبله، يجعلهم في غنى عن مناقشة شيء مما جاء به الكتاب العظيم، أو الرسول الكريم، فان التفاته يسيرة من أي منهم الى أي من المجالات العقدية الأصلية أو العملية الفرعية، التي كانوا عليها قبل الاسلام وصاروا إليها بعده، تجعل الواحد منهم يفزعه مجرد تذكر تلك الحال التي كان الإنسان فيها بكل قواه حرا منفلتاً من أي توجيه من الوحي. ولكن ماذا كان شكل حياته تلك في العقائد أو المعاملات أو العلاقات أو غيرها من المجالات؟

لم يكن لدى مسلمي عصر التنزيل وقت ولا دوافع للبحث في سلطان العقل أو حاكمية النص. فقد كان من البديهي لديهم أن الانسان يسخر كل طاقاته للبحث في الشيء قبل أن يصل إلى تصور كامل له يدفعه إلى الإيمان. لكنه بعد أن يؤمن، ويستقر الإيمان في قلبه، تصبح الحدود واضحة لا تستدعي أحكاماً قانونية تكشف أبعادها، فالعقل يبذل جهده في الملاحظة والاستقراء والتحليل والتعليل والاستدلال والاستنباط ليحيل الى القلب ما يحمله على الايمان أو الكفر. فإذا آمن القلب انصرف العقل ليمارس وظائفه في مجال المعرفة في عالم يستطيع أن يسخر الحواس الإنسانية للعمل فيه لتجمع له سائر الوسائل التي تمكنه من الوصول إلى أحكام تثبتها التجربة أو الحس أو قوانين الاستدلال والاستقراء والاستنباط.

فعالم الغيب عالم تحكمه عقائد تستقر في القلوب، وعالم الشهادة عالم يمارس العقل فيه وظيفته الاستكشافية التنظيمية مع سائر القوى التي هيأها الله تعالى في الوجود.

علاقة الوحي بالعقل عند سلف الأمة

ويوم يخلط الإنسان بين العالمين، فيطلق العقل في كل منهما أو يوظف النص في كل منهما بالطريقة نفسها، يتعذر العمل المجدي ويشيع التبطل المتفلسف وتنهار الأمة. ولم يكن لشيء من ذلك الخلط في عهد الصدر الأول وجود، ذلك أن الأمر قد كان أشبه بالبديهي عندهم. فالحباب بن المنذر، رضي الله عنه، يسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن المنزل الذي اختاره في بدر، ليعلم ما اذا كان اختياره وحياً من الله عز وجل، أو أ ن اختياره كان للرأي والحرب والمكيدة، وذلك لأن القائد هنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فعندما يخبر بأنه الرأي، يقترح تغيير المنزل ويوضح العلة في ذلك. وكذلك الحال بالنسبة لحديث تأبير النخل ونحوه من الأمور الدنيوية والسياسات التنظيمية. في كل هذه الأمور، كانت هداية الوحي وتوجيهاته الكلية وغايات الإسلام ومقاصد تشريعاته مع العقل المهتدي الفاحص الجوال والقلب المطمئن بالايمان، كان ذلك كله يشكل فريق عمل متكاتف، مع ادراك واع لميادين التخصص: فالجانب العقيدي المتعلق بأمور الألوهية والقدر والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح أمور تدرك بالوحي، ولا سبيل للوصول إلى الموقف الحق فيها إلا بواسطته بعد أن يحدث الوحي للعقل المعرفة، ليحيلها العقل بعد ذلك إلى القلب ايماناً. وحتى تحصل للعقل المعرفة، استخدم القرآن العظيم عالم الشهادة للوصول إلى ما يريد. فهو يلفت العقل إلى الكون وظواهر الطبيعة والخلق والإبداع المشاهد، ثم يركب الأدلة منها، ليحمل العقل على ادراك ما بينه وبين الكون والخلق من علائق. فالطبيعة والحواس والنفس والعقل

والوحي الهادي كلها تعمل معاً لإحداث المعرفة وتحويلها إلى القلب لبناء الإيمان. لذلك لم يؤثر عن أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم شيء يذكر من الاختلاف في مسائل العقيدة، ولم تكن تستوقفهم القضايا ـ خارج دائرة الاعتبار والاتعاظ ـ ولا كان البحث في حقائق المتشابهات يشغلهم، لإدراكهم أن من حكمتها تعزيز معاني الدينونة لدى الإنسان وحمله على الإحساس الدائم بعظمة خالقه وقدرته، فلا مجال لتحويلها إلى مسرح للخيال الجامع، والفكر السارح.

أما مسائل التشريع، سواء تعلقت بالسياسة والمصالح العامة أو بالمعاملات والأحوال المدنية، فقد كانت مسرحاً رحباً لاختلافات في الاجتهاد والرأي كثيرة، لأنهم كانوا يدركون أن أحكام الفروع مبناها على العلل والمصالح وتنظيم شؤون الحياة، فلا بد من استعمال العقل، وملاحظة التجارب وإدراك فطرة الإنسان وطبائع الاجتماع والتمدن الإنساني.

والتوجيه القرآني ظاهر في ذلك، لأنهم تعلموا واعتادوا إذا ما سألوا عن أمر من أمور الحياة أجيبوا عنه، واذا سألوا عن أمر من أمور الغيب لفت نظرهم الى الحكمة منه لا الى حقيقته، أو أحيل الأمر الى علم الله تعالى.

﴿يسألونك عن الخمر والميسر، قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس، واثمهما أكبر من نفعهما، ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو...﴾ (البقرة: ٢١٩).

﴿ويسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه، قل قتال فيه كبير﴾ (البقرة: ٢١).

﴿ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلاً﴾ (الاسراء: ٨٥)، **﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها، فيم أنت من ذكراها، الى ربك منتهاها، انما أنت منذر من يخشاها﴾** (النازعات : ٧٩).

وقد تضافرت عوامل عديدة لجعل جيل الصحابة على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وخلفائه الراشدين من بعده، يتجهون الاتجاه الذي وصفنا،

فيحفظون وحدة الأمة، ويحققون أهدافها من خلال:

- تفاعلهم مع توجيه قرآني ونبوي واضح ومفهوم.

- وانبهار بالقرآن العظيم واستعداد منهم أدراك لطبائع الأمور، واستخدام ما أودع الله في الإنسان من قدرات وإمكانات، قد منحتهم تجربة معرفية مفيدة، وأورثتهم معرفة بالموقف المناسب من كل قضية.

- تربية نبوية سليمة كانت لهم الأسوة في كل ذلك.

فالقرآن العظيم يعلم المسلم كيف يستخدم كل شيء في موضعه، ويلفت النظر إلى طبائع الأشياء ومقومات الأمور، والسنة بأنواعها تؤيد ذلك وتعضده، ومكانة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وحبهم له، وتربيته لهم على ذلك أسلمت منهم القياد.

نماذج حية لمواقف السلف من العقل والوحي

عن عمرو بن شعيب قال: «جلسنا مجلساً في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كنا به أشد اغتباطاً من مجلس جلسناه يوماً. جئنا فإذا أناس عند حجر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يتراجعون القرآن، فلما رأيناهم اعتزلناهم، ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خلف الحجر يسمع كلامهم، فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مغضباً، يعرف الغضب في وجهه حتى وقف عليهم، فقال: «أي قوم: بهذا ضلت الأمم قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه ببعض. ان القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن يشد بعضه بعضاً، فما عرفتم فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به»، ثم التفت إلي وأخي، فغبطنا أنفسنا أن لا يكون رآنا معهم.»

وأخذ خلفاؤه من بعد، بذلك المنهج، فقد كانت أية محاولة للخلط في هذه الأمور، اشغال لعقول الأمة بما لا ينبغي أن تشغل به، تقابل من خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الراشدين بكل ردع وقوة. قدم المدينة على عهد عمر

بن الخطاب، رجل يدعى الأصبغ بن عسل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر وضربه بدرته حتى أدمى رأسه وأسقط غطاءه، ونهي عن مجالسته حتى تاب، وتراجع عن إثارة مثل تلك القضايا فعفى عمر عنه، ولكنه قرر نفيه إلى البصرة رغم ذلك، وكتب إلى عامله عليها أبو موسى الأشعري: «أما بعد فان الأصبغ تكلف ما كفي، وضيع ما ولي، فإذا جاء كتابي فلا تبايعوه، وان مرض فلا تعودوه، وان مات فلا تشهدوه».[1] وقول سيدنا عمر: «تكلف ما كفي وضيع ما ولي» ظاهر تماماً في إيضاح تصور الصدر الأول لقضايا الغيب والمتشابه، وأنهم قد كفوها من خلال الوحي فلا ينبغي أن يشغلوا عقولهم بها، فالانشغال بها وضع لأهم الطاقات في غير موضعها، واستخدام للعقل في غير مجاله، ولو أن في بيان ذلك وكشف سترة، شيئاً من الفائدة لكان أولى الناس بهذا البيان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. أما والرسول عليه الصلاة والسلام لم يبين ذلك، ولم يسمح بانشغال أحد به، والكتاب يقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا﴾ (المائدة: ٣٠)، فان ذلك دليل قاطع على أن أية فائدة دنيوية أو أخروية لا تتحقق وراء هذا البحث والخلط.

انه لا دين في الوجود الا وفيه جملة من الحقائق التوقيفية التي لا تؤخذ إلا تلقياً عن الأنبياء، فحتى الأديان الوضعية المختلفة والمذاهب والفلسفات تضع سياجاً حول جملة من القضايا، لا تسمح لعقول العامة بالخوض فيها، وتلتزم بتلقيها تلقياً عن سدنة المذهب أو النحلة. فلا غرابة إذن من وجود هذه المساحة التي منحت الصحابة فرصة الانطلاق إلى تحقيق السيادة على شؤون الحياة

(١) انظر: ابن حجر: الاصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار صادر، ١٣٢٨ هـ، ج ٢، ص ١٩٨ . وجلال الدين السيوطي: صون المنطق عن فني المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، طبعة مكة المكرمة، بدون تاريخ، ص ٨.

والإبداع في وضع أسس الحضارة، فكانوا أول من عرف فكرة القياس بشقيه: التمثيلي الذي بلوروه وطوروه، والتعليلي الذي أسسوه فكان من ثماره المنهج التجريبي فيما بعد.[١] لقد اتفقت كلمة المؤرخين لعصر الصحابة ـ سواء منهم من كتب في التاريخ العام، أو في التاريخ السياسي، أو في تاريخ الفكر ـ على وجود ظاهرة وحدة العقيدة لدى الصدر الأول. كما اتفقوا على تأكيد موقف الصحابة من قضايا الغيب والمتشابه ووحدة ذلك الموقف، وهو تلقي هذه الأمور عن الوحي والإيمان بها على ظواهرها دون تأويل أو تمثيل أو تعطيل، وتفويض حقائق المعاني المرادة منها إلى العليم الخبير، واطلاق حرية العقل في الواجبات والأعباء الهائلة التي تصلح له، وما أكثرها.

وقد اختلف أولئك المؤرخون في تعليل هذه الظاهرة، وبيان أسبابها.[٢] ومهما يكن ما قالوه فان أهم الأسباب ـ في نظرنا ـ هو ذلك الإدراك السليم، والفهم الدقيق لعالم العبودية وعالم الألوهية، والمعرفة التامة بالفوارق بين عالمي الغيب والشهادة، والتمييز بين وسائل المعرفة الخاصة بعالم الغيب ووسائل المعرفة في قضايا عالم الشهادة، ثم استعمال كل وسيلة فيما خلقت له، وجعلت سبيلاً لمعرفته. فلا غرابة بعد ذلك أن ترى البشرية لأول مرة الوحي المعجز بجوار

---

(١) انظر: علي سامي النشار: نشأة الفكر في الاسلام، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧، ج ١، ص ٢٣.. والزركشي: البحر المحيط، الكويت: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، من مطبوعات وزارة الاوقاف الكويتية، ط ٢، ١٩٩٢ م.

(٢) راجع كتب: الفرق والملل ، وكذلك ابن خلدون: المقدمة، تحقيق علي عبدالواحد وافي، القاهرة، طبعة دار نهضة مصر (بدون تاريخ)، ج ٣، ص ١٠١٩ ـ ١٠٣٧، والمقريزي: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المسمى بخطط المقريزي بيروت: دار صادر، بدون تاريخ، ج ٤، ص ١٠٨ ـ ١٨١، وطاش كبرى زاده، المفتاح، ج ٢، ص ٣٢، وكثيرين غيرهم.

العقل المبدع يعملان سوياً متعاضدين لبناء أعظم حضارة عرفها الوجود البشري، وأوسط أمة أقلتها الأرض وأظلتها السماء.

أول الوهن وبداية الفصام

حين نحاول تحديد وقت أول فصام وقع بين النص والعقل،وجعل كلاً منهما بمواجهة الآخر. بحيث فقد التعاضد وسقط الاتحاد الذي كان بينهما، نجد ذلك في أعقاب الفتنة الكبرى التي اشتعلت اثر استشهاد الخليفة عثمان ابن عفان. وقد تعاظمت هذه المحنة ، وبدأت الآثار المفجعة تترتب عليها بعد استشهاد الخليفة الراشد الرابع الإمام علي بن أبي طالب، حيث ولدت في تلك الفترة الفرق الثلاث مرة واحدة: الشيعة والخوارج والمرجئة. أما الشيعة، فقد طرحوا فكرة أن الإمامة كالنبوة منصب ديني لا ينال إلا بالنص، وأوردوا جملة من النصوص استدلوا بها على ذلك، وأثبتوا العصمة للأئمة ، كما ثبتت للأنبياء سواء بسواء، وطرحوا فكرة وجوب الولاء والبراء:

الولاء لأئمتهم والبراء من غاصبي الخلافة منهم أو منكري إمامتهم، ورأوا: أن الأمة أقل شأناً من أن يترك لها اختيار حاكميها، وأن العقول البشرية القاصرة أعجز من أن تعرف من هو الأجدر بإمامة الناس وقيادتهم، ولذلك فلا بد من تسليم الأمر كله لله ولنبيه ووصيه الإمام علي بن أبي طالب.(١) وكانت جماهير المسلمين وغالبيتهم العظمى في الجانب الآخر، يعتقدون أن الإمامة قيادة للأمة

---

(١) من أبرز النصوص التي تعلقوا بها في هذا المجال حديث الغدير الذي جمع أحد المحدثين ما ورد عنه في كتب الشيعة بأحد عشر مجلداً، وتوفى ولم يتمه والا لزادت مجلداته عن ذلك كثيراً، وهو كتاب الغدير في الكتاب والسنة والأدب، طبعة بيروت.
انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

ورعايـة لشـؤونها، وتنظـيم لحـياتها وفـق شـرع الله ومـنهاجه، وأن للمسـلمين أن يؤمروا عليهم من يرضون دينه وأمانته وكفاءته لمهام الإمامة، إذا توفرت فيه شروطها. وأن يتم ذلك عن تشاور منهم واختيار حر، لا مجال لأي نوع من أنواع الضغوط فيه. وفي حمى ذلك الخلاف والصراع، أطلت فتن أخرى برأسها. ذلك أنه حين أعوزت الفرق المتصارعة النصوص الصريحة، عمدوا إلى ضلالتين لا يدري أحد أيهما أظلم من أختها.

الأولى: تأويل النصوص وليها، لتدل على مذاهب تبنوها، ومواقف اتخذوها مسبقاً فجاؤوا في هذا الأمر بالعجب العجاب.

الثانـية: فتنة وضع الحديث والكذب على صاحب الرسالة صلى الله عليه وآله وسلم لتقديم نصوص صريحة الدلالة على ما يريدون.

وبكسر الضوابط باتجاه التأويل، فتحت أبواب من الشر وما أكثرها، قد يكـون فـي مقدمـتها تهيـئة الظـروف المناسبة لظهـور الفـرق الباطنـية الملحـدة، والفلسـفات المـنحرفة، والاتجاهـات الاتحاديـة الحلولـية الضـالة. أمـا فـتح بـاب الوضع في الحديث، فقد كلف الأمة جهوداً هائلة لتنقية لا تزال مصدر فخر لهذه الأمة من ناحية، لكنها جهود كان يمكن أن تبذل في أشياء أخرى، لولا ما وقع.

التفسير والتأويل

وما دام البحث قد أوصلنا الى قضية التأويل وتحايلات حمل النصوص حملاً على تأييد المواقف المسبقة للفرق المتنازعة، فلا بأس من المامة يسيرة تلقي الضوء على علاقة ذلك بقضية «الفصام بين العقل والنقل».

لقـد حفـظ الله تعـالى القـرآن بلفظـه، وأجمـع العلمـاء علـى تحـريم روايـته بالمعـنى ليـبقى قـادراً علـى إنشـاء الحـياة التـي يـريدها الله سـبحانه وتكيـيفها وتوجيهها، وتناقلت الملايين ألفاظه بحروفها كما أنزلت لحكمة بالغة، لعل منها أن يبقى القرآن الأساس المتفق عليه بين المسلمين في سائر الأزمنة والأمكنة،

يجتمعون عليه كلما تفرقت بهم السبل، وتشعبت بهم الأهواء. ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والفقهاء العظام من أصحابه بعده يحرصون الحرص كله على استقرار كل حرف من حروف القرآن في الصدور والعقول والقلوب والحياة ثم السطور. ولعل تلك الآثار الكثيرة التي تناقلها التابعون من الصحابة في النهي عن تدوين شيء غير القرآن مع القرآن، هو لهذه الحكمة وهذا الغرض. وليكون ما عداه من السنن دائراً حوله، مرتباً به، بل وتطبيقاً عملياً له، وفهماً سليماً على أعلى المستويات فيه، وهذا لم يتوافر لأي نص آخر من النصوص المنزلة وغير المنزلة.

أما معاني الآيات ومدلولاتها فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما كان يعجزه أن يذكر مع كل آية تفسيرها وفهمه عليه الصلاة والسلام لها، ولكن ذلك لم يحدث. عن عائشة قالت: «ما كان رسول الله يفسر من القرآن الا آيات معدودات علمه اياهن جبريل،» وذلك محمول على الآيات المتعلقة بالغيبيات، وبعض الأمور المجملة التي لا سبيل لفهمها إلا التلقي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولذلك تعددت مدارس التفسير وتنوعت وجالت العقول المسلمة عبر العصور في هذا القرآن جولات كثيرة متنوعة، حالف التوفيق بعضها وجانب بعضها الآخر. بل ان الصحابة رضوان الله عليهم، وهم الذين شاهدوا الوحي ينزل، وعرفوا اسباب النزول والناسخ والمنسوخ وارتباط الآيات بالوقائع، كثرت أقوالهم وتعددت آثارهم في التفسير حتى ذهب الإمامان الغزالي والقرطبي إلى أنه لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لوجهين: أحدهما: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يثبت عنه من التفسير إلا آيات قليلة (وهو ما تقدم عن عائشة)، والثاني: أنهم اختلفوا في التفسير على وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها، و سماع جميعها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم محال، ولو كان بعضها مسموعاً لترك الآخر.

ان في ذلك دلالة على أن المراد ألا تحبس العقول في فهم محدد مخصوص للقرآن لا تستطيع تجاوزه، بل يكون مجال الفهم والتأمل في آياته لأولي الألباب مفتوحاً بشرط أن يتدبروها. لذلك، كانت قراءة القرآن، والتدبر الدائم لآياته، والتأمل المستمر في معانيه قربة من أهم ما يتقرب به المسلم الى ربه، مع النهي عن القراءة الخالية من الفهم، المنصرفة عن التدبر. واتفقت كلمة الفقهاء على أن التفهم والتدبر مع قلة القراءة أفضل من التلاوة الكثيرة بدون تدبر، والتدبر: تلاوة الآية، واعادة النظر فيها، والتأمل في معانيها، ومحاولة معرفة كل ما تحتمله من معان، واجالة الفكر فيها للوصول الى مرادات مكنونة، يكشفها الله تعالى للموفقين من أولي العقول والألباب.

ومع بداية عملية الوضع في الحديث اتجه بعض الواضعين الى ميدان التفسير ليدسوا فيه جملة كبيرة من الأحاديث، فيصيبوا من أغراضهم المشبوهة غرضين: الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بتحريف سنته وتشويهها، وتشويش فهم المسلمين لمعاني القرآن العظيم بعد أن أعياهم تحقيق شيء من ذلك في نصه ولفظه. وكان في مقدمة هؤلاء مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ)،[١] الذي ملأ تفسيره بجملة من الأحاديث الضعيفة والموضوعة والاسرائيليات التي تدل على تشبيه الباري بخلقه تشبيهاً مادياً ومعنوياً، كما تثبت له تعالى ذلك التجسيم وتعبر عنه تعبيراً مادياً ملموساً،[٢] وتراه كائناً مادياً انسانياً عالياً متميزاً. وتعطل الكثير من الآيات باعطائها معان منسوبة الى السنة، لا يمكن أن يكون مراده منها.

وسرعان ما تحول هذا المنهج في التفسير الى مدرسة لها أتباع، وشاعت الأحاديث الدالة على التشبيه والمرتبطة بآيات الكتاب على أنها تفسير لها،

---

(١) النشار، مرجع سابق، ج ١ ، ص ٢٨٩.

(٢) النشار، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٩١.

وضاق أهل السنة والجماعة بهذا الحشو البغيض، كما ضاقت بذلك فرق اخرى، رأت أن هذا المنهج سوف يؤدي لا محالة الى فكرة الحلول. وبالفعل كان ذلك التشبيه نواة لظهور مذهب الحلولية الالحادي الذي يجوز أن يظهر الباري تعالى بصورة شخص. ولم ينقض القرن الثالث حتى ظهرت نتيجة لهذه الأفكار الضالة - الفرق الحلولية التي كانت ترى السجود لكل جميل أو جميلة لامكان الحلول الالهي فيه. هذا النوع من التفسير كان لابد من أن يحدث رد فعل شديد، فتصدى له بادي الأمر جهابذة السنة ينخلون هذه الأحاديث وينتقدونها نقد الصياريف، ويخلصون السنة ومعاني الكتاب منها.

ولكن ظهر فريق آخر من العلماء رأوا أن ينازلوا هؤلاء لا بمنهج نقد نصوص الحديث وتمييزها من خلال نقد الأسانيد، فان هذا المنهج قد يبقي - في نظرهم - على بعض الأحاديث التي قد يستفيد منها هؤلاء ويوظفونها. اذن، لا بد من الاستفادة من المنهج العقلي، وحين بدأ هؤلاء عملية النقد العقلية، امتد نقدهم الى بعض ما صح من السنن فتناولوها بالرد أو التأويل، مما حدا برجال الحديث أن يتصدوا لهم. فعاد هؤلاء ينتقدون منهج التمسك بالظاهر، ويؤكدون وجوب اخضاع ما صحت روايته كذلك الى الدراسة العقلية فيما لا تقبله العقول من نصوص الحديث، فأما أن يرفض أو يؤول. ثم امتدت حركة التأويل العقلي الى آي الكتاب الكريم، وبدأت المواجهة. وكان من الطبيعي أن يحاول كل من الفريقين التجاوز على سائر ما للآخر واخضاعه والسيطرة عليه، فلم يعد في الأمر تعاون أو تفاهم، بل صراع تستخدم فيه كل الأسلحة السياسية والعلمية والفكرية، ووراء كل من العقل والنقل فرق وطوائف. وبدأ ظهور التفسير بالمأثور مقابل التأويل، والدراية مقابل الرواية، والتوفيق بين العقل والنقل، أو التلفيق أحياناً مقابل «التوقيف». وكل فكرة مهما كانت يسيرة لا تلبث أن تتحول الى مدرسة ففرقة فطائفة.

كان الجعد بن درهم (قتل قبل سنة ١٢٨ هـ / ٧٤٦م) من بين أهم المفكرين الذين عرف لهم أثر كبير في انتشار فكرة التأويل العقلي للنصوص الثابتة اذا كان فيها ما قد يفهم منه التشبيه. كما عرف عنه الرفض العقلي للنصوص غير المتواترة في هذا المجال، مما حمله آخر الأمر على نفي صفات الباري جل شأنه القائمة بذاتها. وتؤكد معظم المصادر على أن الجعد قد قضى جزءاً من حياته في وسط يهودي، فكان شديد الخشية أن ينتقل التجسيم اليهودي الى الاسلام. فكان يتوضأ، ويذهب الى وهب بن منبه وغيره، يجادلهم في الصفات بعد أن راعه الحشو الكبير والاسرائيليات الكثيرة التي تؤكد التشبيه والتجسيم. ولما لم يجد عند وهب وغيره حلاً لمعاناته وتفسيراً عقلياً مقنعاً يريحه في تلك الأمور، سارع الى اعلان تحكيم العقل في كل شيء. وتطرف الجعد الى حد نفي الصفات، واعلان التعطيل، والقول بخلق القرآن. وقبل أن يعدمه خالد بن عبد الله القسري (ت ١٢٨هـ)، كانت بعض أفكاره قد انتشرت بالفعل.

كان أهم من أخذ عنه الجهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ / ٧٤٦م)،[١] الذي نسبت اليه فرقة الجهمية، والتي أضافت الى فكر الجعد المتطرف تطرفاً آخر، حيث اعتمدت التأويل العقلي في كل شيء. أعلنت الجهمية رفض أي حديث لا تقبله عقولها مهما كانت درجة صحته، خاصة بعد أن لقي جهم مقاتلاً بن سليمان في مدينة «بلخ»، وبقي يرتاد مسجده ويستمع لما كان يردده من اسرائيليات، فيجادله ويحاوره حتى استعدى جهم ما وضعه مقاتل من مذهب يدور على التجسيم والتشبيه، يقول الامام الأشعري:«ان مقاتل بن سليمان يقرر أن الله سبحانه جسم، وأن له جثة، وأنه على صورة الانسان لحم ودم وشعر وعظم،

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية (٩/٣٥٠)، والغزالي، ميزان العمل، (١/١٨٥)، وابن الأثير: الكامل، (٥/ ١٢٧)، وابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، (١/١٦٩ ـ ١٧٠).

ولـه جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا غيره يشبهه.»[١] والامام أبو حنيفه (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) يعدهما مذهبين خبيثين دخلا الفكر الاسلامي من الشرق، فيقول: «أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال: انه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في معنى الاثبات حتى جعله مثل خلقه. ان هذا معطل وذاك مشبه، وان لهما رأيين خبيثين».[٢]

وخلاصة القول: أن القضايا الخطيرة في تاريخ الفكر الانساني حين لا تعطي فرص النمو والتفاعل السليم القائم على النظر الكلي المحيط بكل ما له في الأمر علاقة، فان الآراء والمذاهب تأتي فجة قاصرة انفعالية، ان عالجت شيئاً حطمت أشياء. وقد كانت تلك هي السمة الغالبة على النتاج الفكري في تلك المرحلة الخطيرة من مراحل التجربة التاريخية للأمة.

العقل والنقل في المجال الفقهي

يعرف الفقه في اللغة بأنه الفهم مطلقاً، أو فهم الاشياء الدقيقة، وهو في الاصطلاح: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.» أما «أصول الفقه» فالأصل في اللغة ما ينبني عليه غيره، والفقه قد عرفته. وهذه العبارة مركبة، وتعني «معرفة أدلة الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد.»

ان تلك الصورة القاتمة التي رأيناها للفصام بين الوحي والعقل، ثم نشوب الصراع بينهما، ذلك الصراع الذي أدى الى تعطيل الوحي، وتحديد مجالات الاستفادة منه، وتيه العقل المسلم وضلاله في متاهات الفلسفة، ليست هي الصورة

---

(١) أبوالحسن الأشعري، مقالات الاسلاميين، (١٥٣/١).

(٢) الغزالي، المصدر السابق، (٣/ ١٦٩).

الكلية أو الحالة العامة. فلقد كان هناك في الجانب الآخر صورة مشرقة نيرة، بقي العقل والنقل فيها متكاتفين متعاضدين، فآتيا أحسن الثمار وأفضل النتائج، تلك النتائج التي ستبقى داعياً ومنبهاً على الدوام الى أن هذا الدين لا تقوم دولته الا على مثل تلك الوحدة التي كانت بين السمع والعقل على عهد الصدر الأول. ان أي فصام بين الوحي والعقل أو أن أي خلل في العلاقة بينهما، أو اضطراب سوف يؤدي حتماً الى ضياع الأمانة، وتعطيل الرسالة، وانهيار الأمة.

لقد كان على الجانب الآخر أئمة أجلاء هالهم ما دخل الناس فيه، وحاولوا ايقاف عجلة التدهور فلم يسمع الناس لهم. فانصرفوا يشيدون للأمة علوماً، كانت ولا تزال وستظل مفخرة لهذه الأمة ونموذجاً من نماذج «ابداع الوحي الالهي والعقل المسلم» حين يتكاتفان ويتفاعلان. أولئك الأئمة أمثال أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والسفيانين وغيرهم ممن لم تلفهم عجلة تلك الفتنة العمياء.

الامام أبو حنيفة (٧٠ ـ ١٥٠هـ)

تناول أبو حنيفة تلك القضايا التي حولها الآخرون الى أزمات، ومر عليها مسرعاً ليؤسس فقهاً لا يزال الناس عيالاً عليه. طرحوا عليه مسألة الذات والصفات الالهية، هذه المسألة التي أورثت المسلمين فرقة وانقساماً لا يزالون يعانون منهما، فحسم الأمر بقوله: «ان الله تعالى واحد لا من طريق العدد، ولكن، من طريق أنه الله تعالى لا شريك له: **﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾** (الصمد: ٤.١). ولما سمع مقاتلاً بن سليمان ينشر التشبيه والتجسيم، وسئل عن ذلك قال: «ان ربي لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه.»

ويأتيه الناس يسألونه رأيه في «الجبر والقدر»، فيتمنى عليهم ألا يخوضوا فيهما، ويقول: «هذه مسألة قد استعصت على الناس فأنى يطيقونها، هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها.» ويلحون عليه في الجواب وهو يحاول صرفهم عنه

فيقول: «أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس، كلما ازداد نظراً ازداد حيرة.»

ولكنهم لا يكتفون منه بذلك، ويصرون على أن يقدم تفسيراً يوفق بين العدل والقضاء، وبعد محاولات منه كثيرة لصرفهم عن الولوج في عمق المسألة يقول: «واني أقول قولاً متوسطاً: لا جبر ولا تفويض ولا تسليط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاقبهم بما لم يعملوا، ولا سألهم عما لم يعلموا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما نحن فيه».[1] وبمثل هذا كان يجيب جعفر الصادق عليه السلام.

فأبو حنيفة ينصرف عن هذه القضايا الى القضايا المتعلقة بحياة الناس وتنظيم شؤونهم وحفظ ضرورياتهم، وبذلك ينفق الفضل من عقله متدبراً وحي ربه، فيكون من أولئك الأئمة الذين وضعوا قواعد القياس الأصولي وأسسه، ويسجل له أصحابه قرابة نصف مليون مسألة من مسائل الفقه المختلفة قد أفتى فيها، وبين الوجه الشرعي للتصرف فيها. وقد شملت هذه المسائل معظم جوانب الحياة من عبادات ومعاملات وعلاقات وجهاد وسير وجنايات وعقوبات وعتق ومواريث ونكاح وطلاق. وكان الذين يرتادون هذا النوع من حلقات العلم ودروسه يخرجون بصلاح هذه الشريعة وسلامتها، واعجازها، وأنها شريعة خالق الكون والحياة والانسان.

---

(١) انظر كتاب: أبو حنيفة، للشيخ محمد أبو زهرة، القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٤٧، ص ١٧٧ ـ ١٨٠.

مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ/ ٧٩٥ م)

أما امام دار الهجرة فقد حارب التكلم في الصفات عامة، بل منع رواية أحاديث الصفات. وكانت المعارك الكلامية حادة بين المشبهة والمنزهة في قضية الاستواء، وخاصة قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، فوقف يردد قولته المشهورة: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك مبتدعاً...».[1] وكأنه كان يؤكد للناس ألا يشغلوا أوقاتهم الا فيما تحته عمل. وصرف جهده وجهود أصحابه نحو ضبط الأعمال والتصرفات الانسانية المختلفة بضوابط الشريعة. وجمع موطأه الذي كاد المنصور أن يحمل الناس عليه لولا موقف مالك نفسه رحمه الله. فأثرى الفكر الاسلامي بقواعد أصولية ومسائل فقهية، لا تزال حتى اليوم قادرة على التجاوب مع حاجات الناس ومشكلاتهم.

وكذلك فعل الامام الشافعي (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩ م) فجمع مسائل الأصول للمرة الأولى في رسالته التي لا تزال مباحثها محور الدراسات الأصولية منذ وضعت.

ونحوه الامام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م)، وقبلهم جميعاً جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ / ٧٦٥ م)، وكثير غيرهم حتى تركوا تلك الثروة الضخمة الهائلة التي مع كل ما أصابها لا تزال قادرة معطاءة وكلما اطلع عليها الآخرون أعجبوا وعجبوا لهؤلاء الأئمة كيف أبدعوا ذلك الابداع، ويشتد العجب من هذا الخلف الذي أضاع الكتاب وتخلى عن السنة وترك الصلاة واتبع الشهوات.

لقد تحول الفقه بعد تلك الممارسات الخاطئة من أسلوب ونهج لضبط حياة الناس ووقائعها بضوابط الشريعة الى وسيلة لتسويغ الواقع في بعض الأحيان، واشباع الرغبة في التفريع والوصول الى أحكام الافتراضات في أحيان أخرى. ان تلك الحالة

---

(١) الحافظ أبوبكر البيهقي، الاعتقاد، فيصل أباد (باكستان): أكاديمية الحديث، (د. ت)، ص ٤٣.

للحياة الفقهية أورثت المسلمين نوعاً من القلق الغريب، كثيراً ما جعل الأمر الواحد في زمن واحد ومكان واحد حلالاً عند هذا الفقيه حراماً عند غيره. ويكفي أنه قد أصبح لدينا أصل من الأصول الفقهية، وباب من أوسع أبواب الفقه عرف بباب «المخارج والحيل». وأصبح اتقان هذا الباب والمهارة فيه دليلاً على سعة فقه الفقيه، ونبوغه وتفوقه على سواه. وكلما تقدم الوقت وضعف سلطان الدين على أهله، تفاقم هذا الأمر، وتساهل الناس في أمر الشرع، حتى وصل الأمر لدى بعض القائمين على الفتاوى أنهم أخذوا يفتون بما لا دليل عليه، أو ما لا يعتقدون صحته زعماً منهم أن في ذلك تخفيفاً على الناس، أو تشديداً يضمن عدم تجاوز الحدود، كأن يرخص بعضهم لبعض الحكام، بما لا يرخص فيه لعموم الخلق.

وقد يسأل سائل عن الوضوء من لمس المرأة، أو مس الذكر، فيقول: لا ينتقض به الوضوء عند أبي حنيفة. واذا سئل عن لعب الشطرنج وأكل لحوم الخيل، قال: حلال عند الشافعي. واذا سئل عن تعذيب المتهم، أو مجاوزة الحد في التقريرات، قال: أجاز ذلك مالك. واذا أراد أن يحتال لأحد في بيع وقف، اذا خرب وتعطلت منفعته، ولم يكن لمتوليه ما يعمره به، أفتاه بجواز ذلك على مذهب أحمد، حتى أصبحت أوقاف المسلمين تتحول من الوقف الى الملك الخاص من مدة لأخرى. وهكذا ضاعت مقاصد الشرع، وأهملت قواعده الكلية وغاياته العليا وقيمه الحاكمة.

لقد كان للفقهاء موقف آخر. وهذا الموقف وان لم يكن مماثلاً تمام المماثلة لموقف الصدر الأول غير أنه أقرب ما يكون اليه، الا أنه يبقى موقف الجمع بين العقل والنقل، وتوحيدهما في سبيل الوصول الى الغايات الاسلامية، والمقاصد الشرعية، وتوزيع الأدوار في بعض الأحيان بينهما. هذا التوزيع الذي كان يعطي للعقل النصيب الأكبر والأوفى في معالجة قضايا الحياة ومشكلاتها، ووضع الضوابط الشرعية.

فسائر الأشياء ـ على حكم العقل ـ وهو البراءة العقلية حتى يرد دليل شرعي،

فان لم يرد دليل لاحظ العقل الضرر والنفع، فحكم بأن حكم المضار التحريم، وحكم المنافع الاباحة، ويأتي الشرع بنفي الضرر والضرار كذلك فكان الحكم يأخذ صفتين:

١ـ صفة الحكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب الدنيويان في الحدود والجزاءات، والأمور الأخرى مما لم يترتب عليه جزاء دنيوي.

٢ ـ صفة الحكم العقلي باستقباح الضرر، واستحسان ازالته، وقد اتفقت كلمتهم جميعاً على كونه دليلا، ووجوب الأخذ به بهذه الصفة ، وأن أدلة الأحكام اثنان لاثالث لهما: «النص والعقل».

واذا كانوا قد احتجوا بالرأي الذي يتسع للرؤية القاطعة (المعتدة دليلاً عقلياً) ولغيرها من الظنيات، فكيف لا يحتجون بالدليل العقلي؟ لقد كان اجتهاد أئمتنا اجتهاداً مطلقاً لا يقيده غير التقوى التي تنير سبله، والضوابط العلمية التي تسدد مسالك الاجتهاد. ولذلك فقد كان كل واحد من علمائنا يتحمل مسؤوليته كاملة وبشجاعة نادرة عن كل ما ينتهي اليه اجتهاده، لكنه يعد رأيه حجة عليه، لا على غيره من المسلمين، مجتهدين كانوا أو غير مجتهدين.

ولم يكونوا يجدون أية غضاضة في أن يقرروا أن العقل شريك النص الذي لا ينفك عنه فاهماً للنص، متفقها فيه، مفسراً اياه أو مؤولاً، مجتهداً في تطبيقه على الوقائع، مرجحاً عند التكافؤ. فالعقل هو مناط التكليف، ونظره أول الواجبات، واجتهاده بقدر ما آتاه الله تعالى من طاقة وجلد، فرض من أهم الفرائض وقربة من أقرب القربات. ومن ثم لا يعتد بعمل لا يمهد العقل له بالقصد والنية، مهما بلغ من اتقان الشكل وضبط الصورة.

وقد اتفقت كلمتهم على أن العقل يمكن أن يستقل بالحكم الشرعي، وهو ما يسمونه بالدليل العقلي المستقل. ويمكن أن يشارك في مقدمات دليله مقدمات أو مقدمة شرعية، فيكون الدليل العقلي غير المستقل.

ومع أن بعض الأئمة قد حاولوا حصر مجالات النظر العقلي فيما له أصل يرجع اليه كالامام الشافعي، الا أن كثيرين من الأئمة الآخرين رفضوا ذلك الشرط، فقالوا بالمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، والعرف والعادة، والأخذ بالأخف أو الأثقل، والأخذ بأقل ما قل أو لنسمه التوسط، وهو من مذهب الامام الشافعي رحمه الله نفسه.

وهنالك الأصل الذي سموه ب«الاستدلال»، وهو عبارة عن اقامة دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس شرعي.»[1] والاستدلال انما يكون بأدلة قائمة على النظر العقلي المحض، كالقياس المنطقي، والاستصحاب، والتلازم بين حكمين من غير تعيين علة.

والغريب أن هذا الأمر قد شاع بين الفقهاء حتى أننا لنجد فقهاء مدرسة أهل الظاهر، الذين يفترض فيهم أن يكونوا أقل الناس عناية باثبات صحة الدليل العقلي، من أقوى الفقهاء وأشدهم دفاعاً عن حجج العقول،» اذ يعقد الامام ابن حزم الظاهري في كتابه الأصولي باباً، يعنونه «الباب الثالث في اثبات حجج العقول.»

ويستعرض ابن حزم في هذا الباب كل مصادر معرفة الحكم الشرعي ثم يعرض، بالرد على منكري الاحتجاج بالعقل على الحكم الشرعي فيقول:

«قالو: قد يرى الانسان يعتقد الشيء ويجادل عنه، ولا يشك في أنه حق، ثم يلوح له غير ذلك، فلو كانت حجج العقول صادقة لما تغيرت أدلتها».[2]

ثم يقول: «هذا تئويل فاسد، ولا حجة لهم على مثبتي حجج العقول في رجوع من رجع عن مذهب كان يعتقده ويناضل عنه، لأننا لم نقل: ان كل معتقد لمذهب ما فهو محق فيه. ولا قلنا ان كل ما استدل به مستدل ما على مذهبه فهو

---

(١) شرح الكوكب المنير، ص ٣٨٢.

(٢) ابن حزم: الاحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، ص ١٤ ـ ١٨.

حق، ولو قلنا ذلك لفارقنا حكم العقول. لكن قلنا: ان من الاستدلال ما يؤدي الى مذهب صحيح اذا كان الاستدلال صحيحاً مرتباً ترتيباً قويماً... وقد يوقع الاستدلال اذا كان فاسداً على مذهب فاسد، وذلك اذا خولف طريق الاستدلال الصحيح، فالراجع عن مذهب الى مذهب لا بد له ضرورة من أن يكون أحد استدلاليه فاسداً: اما الأول و اما الثاني. وقد يكونان معاً فاسدين... لا بد من أحد هذه الوجوه، ولا يجوز أن يكونا صحيحين معاً ألبتة، لأن الشيء لا يكون حقاً وباطلاً في وقت واحد من وجه واحد. وقد يكون أقساماً كثيرة ـ كلها أباطيل الا واحداً ـ فينتقل المرء من قسم فاسد منها الى آخر فاسد. وهذا انما يعرض لمن غبن عقله ولم ينعم النظر فمال بهوى أو تهور بشهوة أو أحجم لفرط جبنه، لمن كان جاهلاً بوجوه طرق الاستدلال الصحيحة، لم يطالعها ولا تعلمها.

«وأكثر ما يقع ذلك فيما أخذ من مقدمات بعيدة: فكان الطريق المؤدي من أوائل المعارف الى صحة المذهب المطلوب طريقاً بعيداً كثير الشغب فيكل فيها الذهن الكليل، ويدخل مع طول الأمر، وكثرة العمل ودقته السآمة: فيتولد الشك والخبال والسهو.»

وزيادة في الدفاع عن حجج العقول كما سماها، يعقد ابن حزم مقارنة طريفة بين ما يثبت بحجج العقول والحسيات واليقينيات والتجريبيات، ويبين تهافت استدلال الناكرين لحجج العقول بأن اعتراضهم باطل لأن الأمر ذاته «يدخل أيضا على الحواس، فيرى المرء شخصاً فربما ظنه زيداً وكابر عليه، حتى اذا تثبت فيه علم أنه عمرو. وهكذا يعرض في الصوت المسموع وفي الملموس وفي المذوق، وقد يعرض ذلك في الشيء يطلبه المرء وهو بين يديه في جملة أشياء كثيرة فيطول عناؤه في طلبه ويتعذر عليه وجوده، ثم يجده بعد ذلك، فلا يكون عدم وجوده اياه مبطلاً لكونه بين يديه حقيقة، فكذلك يعرض في الاستدلال، وليس شيء من ذلك بموجب بطلان صحة ادراك الحواس، ولا

صحة ادراك العقل الذي به علمت صحة ادراك العقل الذي به علمت صحة ما أدركته الحواس، ولولاه لم نعلم أصلاً، كما أن حواس المجنون المطبق ولامغشي عليه لا يكاد ينتفع بها، وقل ما يعرض هذا في أعداد يسيرة، ولا فيما أخذ بمقدمات قريبة من أوائل المعارف.

ولا سبيل الى أن يعرض ذلك فيما أوجبته أوائل المعارف الا لسوفسطائي رقيع، يعلم يقيناً بقلبه أنه كاذب، وأنه مبطل وقاح، أو لمرور ممسوس ينبغي أن يعالج دماغه، فهذا معذور، وانما نكلم الأنفس لسنا نقصد بكلامنا الألسنة، ولا علينا قصر الألسنة بالحجة الى الاذعان بالحق، وانما علينا قسر الأنفس الى تيقن معرفته فقط.

«هذا الذي ظنوه من رجوع من كان على مذهب ما الى مذهب آخر أن ذلك كله حجج عقل تفاسدت، انما هو خطأ صريح، فمن هنا دخلت عليهم الشبهة، وانما بيان ذلك أن ما كان من الدلائل صحيحاً محققاً فهو حجة العقل، وما كان منها بخلاف ذلك فليست حجة عقل، بل العقل يبطلها، فسقط ما ظنوا والحمد لله رب العالمين.

«وقد سألو أيضا، فقالو: بأي شيء عرفتم صحة العقل؟ أبحجة عقل أم بغير ذلك؟ فان قلتم عرفناها بحجة العقل ففي ذلك نازعناكم، وان قلتم: بغير ذلك، فهاتوه.

«قال أبو محمد: وهذا سؤال مبطلي الحقائق كلها، والجواب على ذلك وبالله التوفيق: أن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك ألبتة. ففي أول أوقات فهمنا علمنا: أن الكل أكثر من الجزء، وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر، لا يكون قائماً قاعداً في حال واحدة، وأن الطويل أمد من القصير. وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجبه الحواس. وكل ما لم يكن بين أول أوقات معرفة المرء وبين معرفته به مهلة ولا

زمان، فلا وقت للاستدلال فيه، ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك، الا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط. ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل.»

ويبلغ ضيق أبي محمد بهؤلاء مبلغه فيخاطب للمجادل في حجية الدليل العقلي:

«.. ان كنت مسلماً فالقرآن يوجب صحة حجج العقول». ويورد ابن حزم جملة من الآيات الكريمة في هذا، منها قوله تعالى: ﴿... الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم، كبر مقتاً عندالله وعند الذين آمنوا، كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾ (غافر: ٣٥)، وقوله تعالى: ﴿...قل هاتو برهانكم ان كنتم صادقين﴾ (البقرة: ١١١). ثم يبين أن البرهان والمطلوب والمراد بالعلم في سائر آيات المحاججة والمجادلة التي أوردها واستدل بها هو حجة العقل. وبعد أن يثبت أبو محمد بطلان أقوال المخالفين كافة، القائلين بأن طرق الوصول الى الحقائق تنحصر بالالهام، أو التقليد، أو الخير المجرد أن المرجوع اليه للوصول الى حقائق الأشياء انما هي حجج العقول وموجباتها، يؤكد أن العقل هو الذي يميز بين صفات الأشياء الموجودات، ويوقف المستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات.

تغير وظيفة العقل لدى الفقهاء أيضا

ثم تغيرت وظيفة العقل عند الفقهاء أيضاً، وأدخلوا في أصول الفقه جملة من المباحث الكلامية حول حكم الأشياء قبل الشرع، وشكر المنعم أيجب بالعقل أم بالشرع؟ وتكليف المعدوم، وخطاب من لم يخلقوا، والتحسين والتقبيح العقليين، وان كان الدليل العقلي يوصل منفرداً الى حكم شرعي قطعي أم لا؟ وغيرها من أبحاث لا طائل تحتها، تدل على أن القوم عادوا الى لعبة التفريط بالمطلوب وتكلف طلب مالم يطلب. وفتح في هذا المجال باب خلط الوظائف، واضاعة المصالح، واضطراب الرؤية، وانتشار الاختلافات حتى برز علم جديد عرف بعلم الخلافيات. ووظيفة الخلافي هدم ما يبني غيره من مذاهب، والدفاع عن مذهبه وموقفه بكل وسائل الجدل والمنطق. فتشيع الفتن،

وتتحول المذاهب الفقهية الى ما يشبه الأحزاب الكلامية، ويفشو التقليد، وينتشر التعصب للمذاهب، وينتشر الضعف الفكري لدى الناس، ويدب الرعب في نفوسهم، ويشتد خوف الناس على دينهم من فقهاء السوء الذين احترفوا اصدار الفتاوى للحكام ومداهنتهم ومجاراتهم بالحق والباطل.

وكسائر الأمور التي يفرضها الخوف الداهم، والرعب الطارئ فلا تكون ناضجة، بل ربما يكون الدواء أخطر من الداء، لأنه ليس بدواء على الحقيقة، بل هو مجرد رد فعل، قام بعض العلماء ينادون بسد باب الاجتهاد، ومنع ممارسته الا بشروط لا يمكن توافرها الا في أفذاذ قلائل، قد لا يتوافر منهم في القرن أكثر من واحد. وبدأ العقل المسلم يسترخي والفكر الاسلامي ينحدر في دركات الضعف، فتسرب التفكك الى الأمة واستولى عليها الوهن. وجاءت الحروب الصليبية لتشغل الأمة في قضية الدفاع عن نفسها فقط، وتصرفها عن اصلاح مناهج الفكر والالتفات الى هذا الجانب الخطير من قضاياها.

أما من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم، أو أن العقل يوجد عللاً موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم من جميع أفعاله الموجودة فيه من الشرائع وغير الشرائع، فهو بمنزلة من ابطل موجب العقل جملة. وهما طرفان: أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل، الثاني فرط فخرج عن حكم العقل. ومن ادعى للعقل ما ليس فيه هو كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق. ولا نعلم فرقة أبعد عن طريق العقل من هاتين الفرقتين معاً: احداهما التي تبطل حجج العقل جملة، والثانية التي تستدرك بعقولها على خالقها عز وجل اشياء لم يحكم فيها ربهم بزعمهم. فثقفوها هم ورتبوها رتباً أو جبوا أن لا محيد لربهم تعالى عنها، وأنه لا تجري أفعاله عز وجل الا وفق قوانينها.

لقد افترى كلا الفريقين على الله عز وجل افكاً عظيماً، وأتوا بما تقشعر منه جلود أهل العقول، وقد سبق تبيان أن حقيقة العقل انما هي تمييز الأشياء المدركة

بالحواس وبالفهم، ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية وعلى ما هي عليه فقط من ايجاب حدوث العالم. وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعة من توعدنا بالنار على معصيته، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله، وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع، وأن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط. فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراماً او حلالاً، أو يكون التيس حراماً أو حلالاً، أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً، أو أن يمسح على الرأس في الوضوء دون العنق، أو أن يحدث المرء من أسفله فيغسل أعلاه، أو أن يتزوج أربعاً ولا يتزوج خمساً، أو أن يقتل من زنا وهو محصن وان عفى عنه زوج المرأة وأبوها، ولا يقتل قاتل النفس المحرمة عمداً اذا عفا عنه أولياء المقتول، أو أن تخص صورة الانسان بالتمييز دون صورة الفرس، أو أن تكون الكواكب المتحيرة سبعاً دون أن تكون تسعاً، وكذلك سائر رتب العالم كلها. فهذا ما لا مجال للعقل فيه، لا في ايجابه ولا في المنع منه. وانما للعقل الفهم عن الله تعالى لأوامره، ووجوب ترك التعدي الى ما يخاف العذاب من تعديه، والاقرار بأن الله تعالى يفعل ما يشاء، ولو شاء أن يحرم ما أحل أو يحل ما حرم لكان ذلك له تعالى، ولو فعله لكان فرضاً علينا الانقياد لكل ذلك ولا مزيد. ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته مما في العالم، وأنه على صفة كذا وهيئة كذا كما أحكمه ربه تعالى ولا زيادة فيه، وبالله تعالى التوفيق، واليه الرغبة في دفع ما لا نطيق.

الفصل الثاني

توازن العقل والنقل
الوسطية الاسلامية الجامعة

ان هذا الدين جاء ليخرج للدنيا أمة تكون خير أمة أخرجت للناس، لا لتنكفى على ذاتها بل هي أمة مخرجة لغيرها، فكانت أمة خيرة وأمة وسطا تصلح أن تتخذها الأمم أسوة وقدوة وقيادة لها، تقوم على منهاج بين هو أحكم المناهج وأقومها وأسدها، وشريعة هي أصلح الشرائع وأشملها وأكملها وأعمها، وتصور متفرد متميز عن سائر التصورات التي عرفتها البشرية في تاريخها كله، تصور متميز بخصائصه، متفرد بمزاياه ومقوماته، موضح لأهم الدعائم التي ينبغي أن يقوم عليها التصور الصحيح الذي يصلح أن يتحول الى قوة دافعة في ضمير الانسان قادرة على تحريكه باتجاه ايجاد و تحقيق الفعل الحضاري، وابراز الشهود الحضاري لهذه الأمة على الدنيا كلها.

والمنهج الاسلامي في بناء الحياة فكراً وعقيدة وثقافة وعلماً وعلاقات ومعاملات وسلوكاً وأخلاقاً وتصرفات وممارسات، هذا المنهج ـ بكل جوانبه ـ منهج رباني أوحاه الله تعالى الى رسوله، بدأت حلقاته بالنزول منذ أن بدأ الرسل يتعاقبون على هذه الأرض ينذرون أقوامهم ويهدونهم الى صراط العزيز الحميد حتى جاء خاتم النبيين عليه الصلاة والسلام بالرسالة الخاتمة، والمنهج الكامل، والشرعة التامة وأعلن للبشرية كلها **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا...﴾** المائدة:٣. وأعلن للدنيا كلها **﴿... ان الدين**

عند الله الاسلام...﴾ آل عمران: ١٩، ﴿ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ آل عمران: ٨٥.

فالمنهج منهاج الاسلام والشرعة شرعته. وهذا المنهاج لم ينبثق عن اجتهادات بشرية أو تصورات فلسفية وان كان الفكر البشري والاجتهاد الانساني ضروريات لفهم هذا المنهاج وادراك خصائصه ومقوماته، ومعرفة كيفية تحكمه في حركة الحياة وتوجيهها. وربانية هذا المنهج أعطته جمله من الخصائص أهمها خاصية (التوازن) الشامل في سائر عناصر المنهج ومقوماته، وهذه الخاصية قد صانت المنهج الاسلامي من سائر أنواع الاندفاع والتطرف، والجنوح والانحراف، وتبرز خاصية (التوازن) في المنهج الاسلامي في مستويات عديدة، منها التوازن بين مصادر المعرفة: فالمنهج الاسلامي يقرر للمعرفة مصدرين: الوحي والوجود، ويتخذ من العقل والحواس وسائل ادراك. وقد يمثل العقل نفسه مصدراً في بعض الأحيان لبعض أنواع المعارف، والاسلام ـ في شموله وتوازنه ـ لم يغفل مصدراً واحداً من مصادر المعرفة لم يعطه اعتباره، ولم يضعه موضعه اللائق به، ودرجته الجدير بها، كما لم تسمح خاصية التوازن فيه بطغيان أي مصدر على مصدر آخر فالوحي ـ وان كان أوثق المصادر وأقواها ـ له مجالاته وميادينه، ومواضع هيمنته، والكون والحياة والاحياء كذلك مصادر معرفة ـ بعد الوحي ـ لكل منها ميدانه والى كل مصدر من هذه المصادر وجه الانسان لتلقي المعرفة، فهو مطالب بأن يتلقاها من كتاب الله المنزل القرآن وكتاب الله المفتوح الكون، في تناسق وتوازن لا تشوبه شوائب التنافي أو التعارض والتصادم: فاعتبار الوحي الالهي المعجز الأصل الصادق المهيمن مصدراً من مصادر المعرفة لا يلغي دور العقل الانساني، ولا يعطل دور الادراك البشري. كما أن وجود الكون لا يلغي دور العقل، بل يفتح أمامه أبواباً للمعرفة لا يأتي عليها الحصر.

لقد ابتليت البشرية في الماضي كما ابتليت في الحاضر بركام هائل من الفلسفات والتصورات والأوهام التي جعلت منها معتقدات أثرت على توازنها في مختلف الجوانب. وقد اقتحمت تلك الفلسفات ساحة كثير من الأديان السماوية فأصابتها بكثير من الأمراض التي أفقدتها نقاءها وصفاءها وتوازنها. ولذلك استقبلت تلك الأمم الاسلام بتصوره وعقيدته ومنهجه وشرعته استقبال الأرض العطشى الهالكة للحياة فاهتزت وربت وعاد للبشرية من خلال المنهج الاسلامي توازنها واستقامتها. وبدأت مسيرة الهدى من جديد تنطلق لبناء الحياة الربانية الهادية المهتدية لتقوم في الوجود خير أمة أخرجت للناس، أمة الوسطية والتوازن، وتنطلق نحو بناء عالمية الاسلام الكونية ذات المنهج المتميز بربانيته وثباته وتوازنه، وواقعيته وقيامه على عقيدة التوحيد الخالص.

ولكن سنن الله ماضية في كونه وخلقه ولن تجد لسنة الله تحويلا ولن تجد لسنة الله تبديلا. فوقع في طور من أطوار التاريخ الاسلامي أن بدأت جملة من الانحرافات عن هذا المنهج الالهي، وتغيير الأمر بعد النبوة القائمة على المنهج، والخلافة القائمة على منهاج النبوة الى فصام بين قيادتي الأمة، القيادة الفكرية العلمية وقيادتها السياسية التي جاءت اثر ما يشبه الانقلاب العسكري القبلي على منهاج الخلافة الراشدة في فترة كانت الحياة الاسلامية قد بدأت تحتك بقوة ببقايا الثقافات والحضارات الآفلة التي بدأ الفتح الاسلامي يعلن نهايتها.

فالفصام بين القيادتين الفكرية العلمية والسياسية العسكرية في الأمة الاسلامية أصاب (منهج الفكر الاسلامي) بالصميم حيث بدأت سلسلة من المعارك والنزاع على الشرعية بين الفصيلين القائدين استعملت فيها نصوص الكتاب والسنة، والتفسيرات والتأويلات والاجتهادات البشرية المختلفة بشكل لا عهد لمنهج النبوة والخلافة الراشدة به، ووظفت فيها مختلف الأسلحة بما فيها بقايا الشقاقات التي عثر المسلمون عليها في البلاد المفتوحة. ولما اكتملت

الفتوحات الإسلامية الكبرى وامتدت الرقعة الاسلامية لتضم أهم مواطن الحضارات والثقافات القديمة، بدأت حركة ترجمة واسعة النطاق لبقايا تلك الثقافات وبرزت الاختلافات المذهبية، والمقالات الكلامية، والجدل الحاد بين الفرق التي لم تستطع أن تهتدي لبناء الفكر الاجتماعي والمؤسسات القادرة على امتصاص ونفي أسباب الصراع الفكري من داخل الأمة، فبدأت بعض قيادات تلك الفرق الثابتة تستدعي الفلسفة الاغريقية والوثنيات الرومانية والمباحث اللاهوتية المترجمة الى ساحة الصراع والجدال بين المسلمين، وفتن بعض من عرفوا بعد ذلك بفلاسفة الاسلام ببقايا الفلسفة الاغريقية وبخاصة شروح فلسفة أرسطو لذي لقبوه بـ« المعلم الأول» وضموا الى بحوثهم ودراساتهم الألوهية والنبوة، والخلق، بل لقد بذلت جهود هائلة من بعض هؤلاء للتوفيق بين شروح الفلسفة الاغريقية وعناصرها الوثنية و بين المنهج الاسلامي والتصور الاسلامي وعقائد الاسلام، غافلين أو متغافلين عن أن الفلسفة الاغريقية نشأت في وسط وثني مشحون بالأساطير، واستمدت جذورها من هذه الوثنية ومن تلك الأساطير، وأن هذه الفلسفة مسئولة الى حد كبير عن افساد المسيحية وتحريفها بعد أن خالطتها وأن الشراح المسيحيين ضموا كل ذلك التراث الوثني الى المسيحية بعد أن ألبسوا أولئك الفلاسفة ثياب التدين والتوحيد. واذا ببعض من عرفوا بـ«فلاسفة الاسلام» لم يكفهم أن يمنحوا أرسطو لقب «المعلم الأول» بل حاولوا التوفيق بين عناصر العقيدة الاسلامية وآراء ومذاهب أولئك الذين سموهم بالحكماء «ولست أدري اذا كان أرسطو يلقب بالمعلم الأول لهؤلاء فما هو موقع رسول الله منهم! أيعدونه معلماً ثانياً أو ثالثاً»؟ لقد ترك الاغريق أسطورة وثنية حول قضية المعرفة تركت بصماتها على فلسفات كل أولئك الذين تأثروا بفلسفتهم، تصور تلك الاسطورة الاغريقية كبير الآلهة (زيوس) غاضباً على الاله (برومثيوس) لأنه سرق النار المقدسة أي (سر المعرفة) وأعطاه للانسان من وراء ظهر كبير الآلهة الذي

لم يكن يريد للانسان أن يعرف لئلا يرتفع مقامه فيهبط مقام «كبير الآلهة» ويهبط معه مقام «الآلهة» كلهم، ومن ثم أسلمه الى أفضع انتقام وحشي رهيب.[١]

كما روى العبرانيون أسطورة مماثلة حول الصراع بين الانسان والاله على المعرفة. فالفلسفات ووريثتها الفلسفة الغربية المعاصرة، فلسفة صراعية لا تعرف التوازن بأي شكل من الأشكال، بل الصراع والثنائيات المتصارعة المتحاربة دائماً سداها ولحمتها.

فالوجود في مذهب أفلاطون طبقتان متقابلتان: طبقة العقل المطلق، وطبقة المادة أو «الهيولي»، والقدرة كلها من العقل المطلق، والعجز ـ كله ـ من الهيولي.

وبين ذلك كائنات على درجات تعلو بقدر ما تأخذ من العقل، وتهبط بقدر ما تأخذ من الهيولي. فالهيولي مقاومة للعقل المجرد، وليست موجدة بمشيئة من العدم».[٢] والصراع بين العقل والمادة من ناحية وبين العقل والآلهة من ناحية أخرى لا ينتهي. وقد دخلت هذه التصورات الخاطئة ساحة الفكر الاسلامي فاذا بمعادلة (التوازن) بين الوحي والعقل تضطرب في ذلك الوقت المبكر من تاريخنا واذا بنا نرى بعض الفرق تنقسم بين محقر للعقل، مقلل من شأنه، محجم لدوره وبين مبالغ في تقدير طاقاته وقدراته، وطغى الصوتان المرتفعان على صوت «الوسطية الاسلامية الجامعة»[٣] التي جمعت بين (النقل والعقل) بتوازن عجيب جعل كلاً منهما ضرورياً للآخر ومكملا لدوره.

---

(١) خصائص التصور الاسلامي لسيد قطب. دار احياء الكتب العربية / عيسى البابي الحلبي وشركاء، القاهرة، ١٩٦٥.

(٢) المصدر نفسه وكتاب (الله) للعقاد، ص ١٣٧.

(٣) المصطلح استعمله د. محمد عمارة، راجع كتابه «معالم المنهج الاسلامي»، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، هيرندن، فيرجينيا، ١٩٩١،ص ٧٧.

فلقد تفرد المنهج الاسلامي بهذه النظرة المتوازنة التي جعلت «النقل» يخاطب «العقل» ويرتاد له المواطن التي لا يحسن ارتيادها ولا يملك أدواتها من عالم الغيب الفسيح. وجعلت «العقل» يعقل النقل ويتفهمه، ويستدل له، ويرتاد له أفضل سبل التطبيق والتنزيل على الواقع فلا أحد منهما يمكن أن يكون بديلاً للآخر، ولا أحد منهما يمكن أن يغني عن الآخر. وكل منهما من عندالله ـ تعالى ـ فالنقل هبة الله تعالى للبشرية ليهديها سبلها ويخرجها من الظلمات الى النور، والعقل ـ هو الطاقة المستقبلة للوحي القادرة على تلقيه وفهمه، والاستفادة به وتنزيله على الواقع.

لقد حرص الاسلام أشد الحرص على حفظ العقل البشري وتربيته وحدد له مجالات النظر ليصون طاقاته أن تبدد فيما لم تخلق له من البحث في الغيبيات التي لا سبيل له الى الوصول اليها الا بنقل ثابت صحيح، ووضع له المنهج الصحيح للنظر.[1] وقد ضيق الاسلام مساحة الغيبيات التي طالب الانسان بالايمان بها الى حد كبير، وعرض لما عرض له منها بشكل لا يمكن أن يأباه العقل الانساني أو يستعصي عليه، ثم قاده الى الايمان بذلك الغيب ليطمئن قلبه بالايمان، ويتجه بكليته بعد ذلك الى عالم الشهادة ينزل عليه هداية الوحي، ويبني فيه الحضارة، ويحقق العمران، ويقوم بمهام الاستخلاف والأمانة.

ولكن الانسان ضعيف، ومن ضعفه أنه يفتن بطاقته وقدراته، « ولقد فتن الانسان بعقله، اذا استطاع أن يميز بين الأشياء ويدرك خواصها ويستنبط فوائدها، ويشكل صوراً جديدة من المادة التي وجد نفسه محاطاً بها على ظهر الأرض أو

---

(١) راجع فصل «تربية العقل» من كتاب منهج التربية الاسلامية لمحمد قطب، دار الشروق الطبعة الثانية عشرة ١٩٨٩، ج ١، ص ٧٥ ـ ١٠٣.

في السموات،[1] أو بناء أفكار وتصورات.

ويصور ابن حزم فتنة الأقدمين بالعقل فيقول: «هما طرفان: أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل. والثاني قصر فخرج عن حكم العقل، ولا نعلم فرقة أبعد من طريق العقل من هاتين الفرقتين، احداهما التي تبطل حجيج العقول جملة، ان صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان ولم تكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك واسطة البتة؟[2]

ويحاول الامام أبو حامد الغزالي تصور المسألة كما هي في وقته فيقول: فان قلت: فما بال أقوام يذمون العقل والمعقول؟ فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم «العقل والمعقول» الى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والالزامات وهو صنعة الكلام فلم يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية اذا كان لا ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب فذموا «العقل والمعقول» وهو المسمى به عندهم. فأما نور البصيرة التي بها يعرف الله تعالى، ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله ـ تعالى ـ عليه وان ذم فما الذي بعده يحمد؟ فان كان المحمود هو الشرع ففيم عليك صحة الشرع؟ فان علم بالعقل المذموم ـ الذي لا يوثق به ـ فيكون الشرع أيضاً مذموماً ولا يلتفت الى من يقول: انه يدرك بعين اليقين ونور الايمان لا بالعقل، فانا نريد بالعقل: ما يريده بعين اليقين ونور الايمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور: وأكثر هذه التخبيطات انما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ.[3]

---

(١) منهج التربية الاسلامية لمحمد قطب ٧٦/١.

(٢) احكام الأحكام لأبن حزم.

(٣) احياء علوم الدين للغزالي، دار الشعب، القاهرة (د . ت).

وهكذا انقسم الناس الى فرق في هذه القضية، واضطربت هذه الحلقة الأساسية من حلقات المنهج الاسلامي. ووقف فريق خلف النقل يتترسون به ضد فريق آخر وقف وراء العقل يجادل عنه وينافح. واستدرج العقل المسلم الى متاهات كان الله سبحانه وتعالى قد أنقذه منها، وجاء فريق حشوي يتشبث بألفاظ النصوص لا يستعين على فهمها بغير القاموس اللغوي، وصار العقل عنده متهماً في كل شيء حتى لم تعد له ـ في نظره ـ وظيفة أو دور.

وفريق حكم العقل وافتتن به وتجاوز به حدوده، فأعطاه صلاحيات واسعة في الحكم على الأشياء قبل الشرع وبعده، وأغرق في فرضيات لم يألفها العقل المسلم فتكلم في فرضية «شكر المنعم» في حالة عدم وجود الشرع أيكتشفها العقل ويوجبها أم لا؟ وفي تكليف المعدوم وفي خلق القرآن ومصدر الحكم على الفعل الانساني بالحسن أو القبح أهو الشرع أم العقل؟

وافترض وقوع التعارض بين النقل والعقل وقدم العقل فريق وقدم النقل فريق آخر، فنشأ لون جديد من البحوث والدراسات يقوم على تأويل ما توهم المتوهمون تعارضه أو تناقضه مع العقل من نصوص الكتاب أو السنة في « تأويل مشكل القرآن» وفي «تأويل مشكل الحديث»، وكتب في بيان ما بين الشريعة والحكمة جملة من الاتصال، وكتب في «درء تناقض العقل والنقل» ولكن المسألة كانت قد تحولت الى قضية من قضايا الفكر والعقل المسلم تحتاج بالاضافة الى البحث العلمي وسائل تربوية تقتلع آثارها من العقل المسلم وتعبد تربيته بشكل يضمن طهارته من آثارها المدمرة، لكن ذلك لم يتم وبقي ملف هذه الحلقة الخطيرة مفتوحاً قابلاً للتوظيف السلبي في كل وقت.

وحين برزت فتنة الانسان الحديث بعقله في عصرنا هذا، حين اشتد عجبه بنفسه وغروره بقدرته وهو يرى المخترعات الحديثة والكشوف العلمية، وكيف استطاع تفجير الطاقة الذرية وبناء الصواريخ وغزو الفضاء أصابه المس

الـذي أصـاب (نيتشـة) حيـن أعلـن عـن مـوت الالـه ومولـد الانسـان الأعلـى (السوبرمان).[1]

ولقد كانت فتنة عمياء جعلت الانسان المعاصر يؤله عقله، ويسلم له كل مقاليده ليبني عقلانيته اللادينية الضالة. صحيح أن العقل قادر على الكشف العلمي والاختراع، وقد يستطيع التمييز بين الخير والشر والنفع والضر، ولكن هل يستطيع أن يحدد بدقة وحيدة عناصر الحق والخير والجمال وطرق الوصول الى كل منها مستقلاً دون موجه أو معين؟ الحق لا، انه بحاجة ماسة دائمة الى العون الخارجي يأتيه من وحي صادق يحيط بما لم يحط بعلمه، ويوجهه الى ما فيه خيره وصلاحه ورشده.

ولقد كانت «فتنة العقل» المعاصرة أعتى وأشد من الغابرة حيث صادفت من المسلمين حالة ضعف، ومن حضارتهم حالة أفول، ومن فكرهم حالة أزمة وجمود وركود فاستطاعت أن تجتاح عامة متعلميهم وجمهرة مثقفيهم لتضعهم في معسكر جحافل التغريب لأمتهم، ولقد حاول كثير من الغيارى والمخلصين الوقوف بوجه ذاك التيار، لكن محاولات الدفاع الجزئي كثيراً ما تجر الى أخطاء أو انحرافات جديدة فبدلاً من تأكيد مبدأ التوازن وعرض المنهج الاسلامي بشموله وعمومه وكماله وتوازنه وقاعدته العقيدية، توكيد منطلقاته ومسلماته وبيان غاياته انصب الدفاع على توكيد أهمية العقل، وتأويل أي نص حاول المغرضون أن يبينوا تعارضه، أو نفي صحته أو تعسف حمله على أبعد المحامل أو نحو ذلك مما يجعل الأمر كأنه معالجة مرض بدواء له مضاعفات تؤدي الى أمراض أخطر وأعتى وأشد.

---

(١) خصائص التصور الاسلامي لسيد قطب ٧.

لقد حاول كثير من حملة الفكر الاسلامي في الماضي ـ نسأل الله لهم المغفرة ـ معالجة هذا الأمر والرد على من اتهموا الاسلام بمثل التهم الموجهة الى الكنيسة من التقليل من شأن العقل وغمطه حقه، واعلاء شأن الخرافة، وذلك حين واجهوا بيئة فكرية جامدة رفضت الاجتهاد وتشبثت بالتقليد، وانكرت على العقل دوره وأخذت تعتبر الاجتهاد تهمة وابداء الرأي أو الاجتهاد اقتحاماً للنار، وهدماً للدين.

وكانت جيوش الأعداء تسرح وتمرح في بلاد المسلمين فيقابلهم العلماء بقراءة سورة يس وقراءة صحيح البخاري اذا لزم الأمر، في المساجد وعند أضرحة الصالحين، أما مواجهة العدو بالجهاد والاجتهاد فذلك قل المنادون به أو الداعون له.

وفي الوقت نفسه كان (العقل) في أوربا يعبد ويتخذ الهاً خاصة بعد الفتوحات العقلية التي جعلت ملوك أوربا الذين كانوا يحتمون بسلاطين آل عثمان ويدفعون لهم الجزية يمتلكون البحر والبر وتصبح كلمتهم نافذة على الجميع ومنهم حكام المسلمين وديارهم. لقد كانت الفلسفة العقلية تؤله العقل وتنادي بوجوب فتح معابد جديدة للاله المبدع الجديد ـ العقل ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وفي الوقت نفسه تتعرض العقائد الاسلامية والتصور الاسلامي والمنهج الاسلامي لأشرس الحملات ويتهم الاسلام عقيدة وشريعة ومنهاجاً بأنه المسؤول عن تخلف المسلمين، وتعطيل عقولهم وجهودهم،[1] وكان العلماء المنصرفون الى فقه الحيض والنفاس وسدنة الأضرحة يؤكدون بتصرفاتهم ومقولاتهم هذه المعاني. في هذه الفترة الحرجة بكل تلافيفها، حاول كثيرون أن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

يواجهوا تلك الحالة بالتأكيد على اهتمام الاسلام بالعقل وبيان دوره في سائر جوانب الحياة الاسلامية واعتبار الاجتهاد العقلي حلقة من أهم حلقات المنهج الاسلامي وفي غمرة هذه المحاولة، وفي حمى تلك المعركة الدفاعية اضطر بعض هؤلاء ـ عفا الله عنهم ـ أن يجعلوا العقل ندا للوحي، وأعلن بعضهم أن النص اذا تعارض مع العقل فيجب تأويل النص لينسجم مع العقل فوقع هذا البعض بما وقع فيه الطوفي وغيره من تقديم المصلحة على النص والعقل على النص، ووقعوا في تأويلات كثيرة كما تجد بعض ذلك في تفسيره لبعض قضايا الغيب كالجن والملائكة وغيرها. وقد تأثر تفسير الشيخ محمد عبده لجزء عم بهذه النظرة تأثرا واضحاً، كما تأثر به تفسير تلميذه المغربي في جزء تبارك حتى صرح مرات بوجوب تأويل النص ليوافق مفهوم العقل، فأي عقل هذا الذي يحاكم النص اليه؟[1]

ان المنهج الاسلامي كل لا يتجزأ وحلقاته متداخلة لا متقابلة، والاستغراق في الجزء يلهي عن الكل، وهناك ألوهية وعبودية تفرد الله تعالى بها وبسائر خصائصها. وعبودية ومخلوقية يشترك فيها كل من عداه وما عداه والعلاقة بين الله وخلقه علاقة الخالق بالمخلوق والوحي وحيه، والانسان خلقه والعقل بعض أدواته ووسائله فهو مناط التكليف والفهم والادراك والتنزيل في الواقع، والنص ضابط وموجه، ومرشد ومهيمن، ولا يتصور وقوع تعارض بينهما في الواقع ونفس الأمر، بل التعارض قد يقع حين يقع في ذهن الانسان وعقله لنقص في استيعابه أو غفلة عن جانب، أو نقص في الوسائل والأدوات. واستكمال ذلك من شأنه أن يزيل التعارض الموهوم أو المفترض. وأيا كان فأن النص يبقى هو

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩ وينظر نقد سيد قطب لمحمد اقبال ـ رحمه الله ـ أيضاً.

المرجع والأساس. ولا بد من حسن فهمه على ضوء الواقع الزماني والمكاني والاطار اللغوي وسائر أدوات ووسائل فهم النصوص.

لقد سيطرت ـ نتيجة التطرف في فهم هذه القضية من قضايا المنهج ـ جملة من المفاهيم الخاطئة أدت الى اختلال واضطراب حلقات أخرى من حلقات المنهجية الاسلامية كحلقة اختيار الانسان التي استبدلت بمفهوم الجبر والتواكل، وحلقة السببية والتعليل لأنها بعض جوانب النشاط العقلي وقيمة الفعل الانساني ومصدرها وغير ذلك.

الفصل الثالث

ملابسات مفهوم المنهج في التفكير الاسلامي الحديث

الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض، وجعل الظلمات والنور، وبعث رسوله محمداً صلى الله عليه وآله وسلم بالحق على حين فترة من الرسل وضلالة في السبل، وغفلة من الناس. بعثه والناس صنفان:

الصنف الأول: أهل الكتاب

وهم الذين بدلوا من أحكامه، وكفروا بوحدانيته، وأشركوا بالله مالم ينزل به سلطاناً، فافتعلوا كذباً صاغوه بألسنتهم، فخلطوه بحق الله الذي أنزل اليهم.

أنواع الضلالات التي ابتلي هذا الصنف بها:

فذكر تبارك وتعالى لنبيه من كفرهم، فقال: ﴿وان منهم لفريقاً يلون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عندالله وما هو من عندالله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ (آل عمران: ٧٨).

ثم قال: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عندالله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويلٌ لهم مما يكسبون﴾ (البقرة: ٧٩).

وقال تبارك وتعالى: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهؤون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى

يؤفكون، اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾ (التوبة: ٣٠ ـ ٣١).

وقال تبارك وتعالى : ﴿ألم تر الى الذين أوتوا نصيباً من الكتب يؤمنون بالجبت والطغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا* أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له، نصيراً﴾ (النساء: ٥١ ـ ٥٢).

الصنف الثاني وضلالاته:

وصنف كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله، ونصبوا بأيديهم حجارة وخشبا وصورا استحسنوها، ونبزوا أسماء افتعلوها، ودعوها آلهة عبدوها، فاذا استحسنوا غير ما عبدوا منها ألقوه ونصبوا بأيديهم غيره فعبدوه: فأولئك العرب.

وسلكت طائفة من العجم سبيلهم في هذا، وفي عبادة ما استحسنوا من حوت ودابة ونجم ونار وغيره.

فذكر الله لنبيه جوابا من جواب بعض من عبد غيره من هذا الصنف، فحكى جل ثناؤه عنهم قولهم: ﴿انا وجدنآ آبآءنا على أمة وانا على آثرهم مقتدون﴾ (الزخرف: ٢٣).

وحكى تبارك وتعالى عنهم: ﴿لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً (٢٣) وقد اضلوا كثيراً....﴾ (نوح: ٢٣ ـ ٢٤).

وقال تبارك وتعالى: ﴿واذكر في الكتب ابراهيم انه كان صديقاً نبياً (٤١) اذ قال لأبيه يا أبتِ لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً﴾ (مريم: ٤١ ـ ٤٢).

وقال: ﴿واتل عليهم نبأ ابراهيم (٦٩) اذ قال لأبيه وقومه ماتعبدون (٧٠) قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين (٧١) قال هل يسمعونكم اذ تدعون (٧٢) أو ينفعونكم أو يضرون﴾ (الشعراء: ٦٩ ـ ٧٣).

نعمة الله ومنته عليهم:

وقال في جماعتهم، يذكرهم من نعمه، ويخيرهم ضلالتهم عامة، ومنه على من آمن منهم: ﴿..واذكروا نعمت الله عليكم اذ كنتم أعداءً فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾ (آل عمران: ١٠٣).

فكانوا قبل انقاذه اياهم بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم أهل كفر في تفرقهم واجتماعهم، يجمعهم أعظم الأمور: الكفر بالله، وابتداع ما لم يأذن به الله تعالى عما يقولون علواً كبيراً، لا اله غيره، وسبحانه وبحمده، رب كل شيء وخالقه.

من حي منهم فكما وصف حاله حيا: عاملاً قائلاً بسخط ربه، مزداداً من معصيته، ومن مات فكما وصف قوله وعمله: صار الى عذابه.

ظهور الاسلام ودائرة انتشاره الأولى:

فلما بلغ الكتاب أجله فحق قضاء الله باظهار دينه الذي اصطفى، بعد استعلاء معصيته التي لم يرض: فتح أبواب سماواته برحمته، كما لم يزل يجري - في سابق علمه عند نزول قضائه في القرون الخالية - قضاؤه.

فانه تبارك وتعالى يقول: ﴿كان الناس أمةً واحدةً فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين...﴾ (البقرة: ٢١٣).

فكان خيرته المصطفى لوحيه، المنتخب لرسالته، المفضل على جميع خلقه، بفتح رحمته، وختم نبوته، وتلقى أعم ما أرسل به مرسل قبله محمداً عبده ورسوله فكانت رسالته الى الناس كافةً، ولكن لها مراحل ودوائر وبدايات وخواتيم.

فقال تعالى: ﴿لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيزٌ عليه ماعنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾ (التوبة: ١٢٨).

مراحل الدعوة:

وقال: ﴿.. لتنذر أم القرى ومن حولها..﴾ (الشورى: ٧) وأم القرى: مكة، وفيها قومه.

وقال تعالى: ﴿**وانذر عشيرتك الأقربين**﴾ (الشعراء: ٢١٤).

وقال تعالى: ﴿**وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون**﴾ (الزخرف: ٤٤).

فخص جل ثناؤه قومه وعشيرته الأقربين في النذارة بادئ ذي بدء وعم الخلق بها بعدهم، ورفع بالقرآن ذكر رسول الله، ثم خص قومه بالنذارة اذ بعثه فقال: ﴿**وأنذر عشيرتك الأقربين**﴾ (الشعراء: ٢١٤).

تبليغ الكتاب وتبيينه جماع مهمة رسول الله (ص):

قال الشافعي: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة الا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿**الر كتب أنزلنه اليك لتخرج الناس من الظلمت الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد**﴾ (ابراهيم: ١).

وقال: ﴿... **وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون**﴾ (النحل: ٤٤).

وقال: ﴿.... **ونزلنا عليك الكتب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين**﴾ (النحل: ٨٩).

وقال: ﴿**وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتب ولا الايمن ولكن جعلنه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وانك لتهدى الى صراط مستقيم**﴾ (الشورى :٥٢).

السنة والبيان:

أما تبليغ الكتاب فايصاله الى الناس نصاً، كما أنزل دون زيادة حرف أو

نقصان حرف، فعلّم الله ـ تبارك وتعالى ـ رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ـ منهج تلقيه، ومنهج تلاوته على الناس وتبليغه لهم نصاً. وحدد جل شأنه بنفسه كيفية انزاله عليه، ونجومه. فنزل به الروح الأمين على قلبه ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ كما أراد لـه الله أن ينزل فقال تبارك وتعالى: ﴿وانه لتنزيل رب العلمين (١٩٢) نزل به الروح الأمين (١٩٣) على قلبك لتكون من المنذرين (١٩٤) بلسان عربي مبين﴾ (الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥).

فأعمال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مع القرآن المجيد تكاد تنحصر بخطوات أربعة:

١ ـ الوعي والمتابعة؛ ليستقر القرآن في قلبه ووعيه.

٢ ـ التلاوة والابلاغ؛ ليصل الى عقول وقلوب المنذرين.

٣ ـ البيان والتفسير بحسب ما يحتاجه النص القرآني.

٤ ـ التطبيق العملي والتنفيذ الفعلي، والربط بين النص القرآني المطلق والواقع النسبي.

والقرآن المجيد ذاته يؤكد انحصار دوره عليه الصلاة والسلام فيه بذلك، بل حتى حفظ القرآن واستقرار نصه في وعيه صلى الله عليه وآله وسلم ـ تكفل الله تبارك وتعالى به فقال: ﴿ سنقرئك فلا تنسى﴾ (الأعلى: ٦).

﴿ ان علينا جمعه وقرآنه﴾ (القيامة: ١٧) أي جمعه في صدرك واقراره فيه ولذلك قال لـه سبحانه: ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به * ان علينا جمعه وقراءنه * فاذا قرأنه فاتبع قرآنه × ثم ان علينا بيانه﴾ (القيامة: ١٦ ـ ١٩).

وقال له: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه﴾ (طه: ١١٤) ، أي خوفاً من أن يتفلت عليك أو تنسى بعضه.

الوحي وأثره في بناء الوعي:

وأنزل عيه كتابه فقال: ﴿... وانه لكتب عزيز * لا يأتيه الباطل من بين يديه

ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ (فصلت: ٤١ ـ ٤٢). فنقلهم من الكفر والعمى، الى الضياء والهدى، وبين فيه ما أحل منا بالتوسعة على خلقه وما حرّم: لما هو أعلم به من حظهم في الكفّ عنه في الآخرة والاولى، وابتلى طاعتهم بأن تعبّدهم بقول وعمل وامساك عن محارم، وأثابهم طاعته من الخلود في جنته، والنجاة من نقمته: ما عظمت به نعمته ،جل ثناؤه. وأعلمهم ما أوجب على أهل معصيته من خلاف ما أوجب لأهل طاعته ووعظهم بالأخبار عمن كان قبلهم، ممن كان أكثر منهم أموالاً وأولاداً، وأطول أعماراً، وأحمد آثاراً. فاستمتعوا بخلاقهم في حياة جناهم، فأذاقهم عند نزول قضائه مناياهم دون آمالهم، ونزلت بهم عقوبته عند انقضاء آجالهم، ليعتبروا في أنف الاوان، ويتفهموا بجلية التبيان، ويتنبهوا قبل رين الغفلة، ويعملوا قبل انقطاع المدة، حين لا يعتب مذنب، ولا تؤخذ فدية، ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيداً ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد﴾ (آل عمران: ٣٠) ليجعل من جملة رسالة الاسلام الأولين أمة مخرجة للناس، وسطاً فيهم، وشهيدة بعده عليهم وقطباً تستقطب أمم الأرض حول الهدى ودين الحق. وما غادرهم صلى الله عليه وآله وسلم ـ الا وهم على المحجة البيضاء والكلمة السواء.

الوحي والمعرفة:

فكل ما أنزل في كتابه ـ جل ثناؤه ـ رحمة وحجة، علمه من علمه، وجهله من جهله، لا يعلم من جهله ولا يجهل من علمه.

والناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به.

فحق على طلبة العلم والساعين الى المعرفة بلوغ غالية جهدهم في الاستكثار من علم الكتاب، والصبر على كل عارض دون طلبه، واخلاص النية لله في استدراك علمه: نصاً واستنباطاً، والرغبة الى الله في العون عليه، فانه لا يدرك خير

الا بعونه. فان من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً، ووفقه الله للقول والعمل بما عمل منه: فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريب، ونورت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الامامة.

فالقرآن المجيد يؤكد أنه لا تدخل لرسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم فيه، ولا صنعة، وأنه منزل عليه بلفظه ومعناه وحتى أوقات نزوله عليه ومقادير نجومه لا يعلمها عليه الصلاة والسلام قبل نزولها عليه. ﴿واذا لم تأتهم بآية قالو لولا اجتبيتها قل انما اتبع ما يوحى الى ..﴾ (الأعراف: ٢٠٣). وبعد أن ينزل عليه ليس له صلى الله عليه وآله وسلم ـ ادخال أي تعديل أو تبديل ﴿قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسي ان أتبع الا ما يوحى الى﴾ (يونس: ١٥)، ﴿ولو تقول علينا بعضل الأقاويل (٤٤) لأخذنا منه باليمين (٤٥) ثم لقطعنا منه الوتين﴾ (الحاقة: ٤٤ ـ ٤٦). وبعد أن يتم نزول النجم يأتي دور قراءته على أمة القراءة، وتلاوته، وترتيله ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الانسن من علق * اقرأ وربك الاكرم * الذي علم بالقلم * علم الانسان ما لم يعلم﴾ (العلق: ١ ـ ٥).

﴿انما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين * وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فقل انما انا من المنذرين﴾ (النمل: ٩١ ـ ٩٢).

وكانت تنزل به أو بأصحابه نوازل، وقد توجه اليه أسئلة ما، فينتظر الوحي أياماً لا يجيب من عنده حتى ينزل عليه وأي شيء أشد على النفس من أن يوجه المنافقون الافك الى زوجه، ويخوضوا في عرضه شهراً كاملاً، ويظل صابراً محتسباً لا يألو جهداً في التحري والسؤال، والجواب دائماً (ما علمنا عليها من سوء)، ثم يقول لزوجه الصابرة في نهاية الأمر وبعد ذلك الزمن الطويل (يا عائشة، أما انه بلغني كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله، وان كنت الممت بذنب فاستغفري الله) (أخرجه البخاري) فيفرج الله الغم فما أن فرغ من قوله ذلك

حتى أنزل الله عليه براءتها في أوائل سورة (النور).

وكثيراً ما كانت تنزل عليه آيات تصويب أو عتاب يشتد أو يخف.

وهذا ـ كله ـ يؤكد الفرق الكبير الذي يكاد يضيع أو يضعف لدى كثير، بين القرآن المجيد والسنة من خلال التأكيد الدائم على التسوية بينهما في الحجية.

فاذا تبين ذلك فان السنن ـ تختلف عن القرآن اختلافاً كبيراً، فانها اما أن تكون بياناً للقرآن دائراً حوله، ليس لأحد أن يبحث عن بيان لذلك الجزء من القرآن في غيرها وهذا توقيفي تلقى رسول الله مضمونه على أنه بيان للقرآن يجب تبليغه بألفاظ وأفعال الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، فألفاظه وان نسبت الى رسول الله أو تصرفاته، لكنه وحي يوحي ينسب في معانيه وحقيقته الموحاة الى الله تعالى.

وقسم يستنبطه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بفهمه واجتهاده، وتأمله في حقائق الكون أو أحداث الواقع أو في تأمله في الوحي ذاته، وذلك من سنته ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ولا شك، لكنه ليس من النوع المبين على سبيل الالزام، وينسب اليه صلى الله عليه وآله وسلم.

والنوع الأول هو (الحكمة) المقرون تعليمها بتعليم الكتاب فقال في كتابه: **﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلوا عليهم ءايتك ويعلمهم الكتب والحكمة ويزكيهم انك أنت العزيز الحكيم﴾** (البقرة: ١٢٩).

وقال جل ثناؤه: **﴿كما ارسلنا فيكم رسولاً منكم يتلوا عليكم ءايتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾** (البقرة: ١٥١).

وقال: **﴿لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولاً من انفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾** (آل عمران: ١٦٤).

وقال جل ثناؤه: **﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته**

ويزكيهم ويعلمهم الكتب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلل مبين﴾ (الجمعة:٢).

وقال: ﴿واذكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتب والحكمة يعظكم به﴾ (البقرة: ٢٣١)

وقال: ﴿وأنزل الله عليك الكتب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً﴾ (النساء: ١١٣).

وقال: ﴿واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ان الله كان لطيفاً خبيراً﴾ (الأحزاب: ٣٤).

يقول الامام الشافعي في رسالته (٢٩٨): (.. وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما نص كتاب فاتبعه رسول الله كما أنزل الله. (ويريد الامام الشافعي بالنص: ما حرم الله وأحل نصاً: حرم الأمهات والجدات والعمات والخالات ومن ذكر معهن، وأباح من سواهن. كما في الأم (٢٧١/٧)

ثم يستطرد في رسالته في الموضع نفسه، فيقول: (... والآخر جملة يبين رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها عاماً أو خاصاً وكيف أراد أن يأتي به العباد، وكلاهما اتبع فيه كتاب الله).

ويقول الامام الشافعي كذلك: فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة: سنة رسول الله.

وهذا يشبه ما قال، والله أعلم.

ـ لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة، وذكر الله منه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز ـ والله أعلم ـ أن يقال الحكمة هاهنا الا سنة رسول الله.

وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتم على الناس اتباع أمره ـ فلا يجوز أن يقال لقول: فرض الا لكتاب الله ثم سنة رسوله .

لما وصفنا، من أن الله جعل الايمان برسوله مقروناً بالايمان به.

ـ وسنة رسول الله مبينة عن الله معنى ما أراد: دليلاً على خاصه وعامه. ثم قرن الحكمة بها بكتابه فأتبعها اياه، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله صلى الله عليه وآله وسلم.

ونقل الشافعي ـ رحمه الله ـ اجماع الأمة على قبول النوعين والعمل بهما. كما نقل الاختلاف في النوع الثالث، وهو ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه سنة مما ليس فيه نص كتاب، وليس هو من قبيل البيان للكتاب بالشكل الى ذكرنا.

وقد نقل الامام الاختلاف في هذا النوع، وبين الأقوال فيما ملخصه:

١ ـ القول الأول وهو الذي ينصره الامام ويتبناه أن لرسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بما افترض الله من طاعته على الناس أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب.

٢ ـ أنه عليه الصلاة والسلام لم يسن سنة قط الا ولها أصل في الكتاب كالسنن المتعلقة ببيان الصلاة والحج والبيوع وغيرها.

٣ ـ والقول الثالث: أن هذه السنن التي ليس فيها نص كتاب انما هي وحي آخر هو ثابت بفرض الله تعالى. وهذا عائد الى القول الأول ومعضد له، أو أن الأول يقوم عليه.

وهؤلاء ذهب بعضهم الى أن هذه السنن التي لا نص في الكتاب عليها ألقاها الله ـ تعالى ـ في روعه عليه الصلاة والسلام، يقول الامام الشافعي: (فكان مما ألقى في روعه سنته، وهي الحكمة التي ذكر الله...) كما في الرسالة (٣٠٧).

وعند التحقيق نجد أن هذه الأقوال بالنسبة لهذا القسم تتعلق بطرق نقل هذا النوع من السنن، والا فان ما ثبت نقله عنه عليه الصلاة والسلام لا يختلف أحد من أهل القبلة على اعتباره والأخذ به على تفاصيل كثيرة بين أهل العلم في هذا الباب، كثيراً ما تفرق بين القول والفعل وبين ما صدر عنه عليه الصلاة والسلام

عن اجتهاد، وما صدر عن وحي. وبين ما صدر لتشريع أو لغيره في بحوث وأقوال ودراسات تفصيلية لم يخل من شيء منها كتاب من كتب (أصول الفقه).

لقد حرصت على بيان ذلك كله، واثارته في هذه المقدمة بالذات؛ لأن الرسالة التي بين أيدينا رسالة تتحدث عن منهج النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فموضوعها في غاية الأهمية اذ لو أنها تحدثت عن سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - في ذلك لعرف الموقف الواجب على المسلم فيما استنبطه المؤلف الفاضل من خلال أقوال العلماء في أنواع السنن. ولو أنها عنونت بـ(سيرة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - في هذا الموضوع) لعرف الموقف المطلوب في تلك الأمور، أما أن تجمع كل هذه الأمور تحت مفهوم (منهج) فان ذلك يعطيها أهمية خاصة تستدعي الالتفات الجاد نحو هذا الأمر للنظر فيما اذا كانت النتائج التي توصل اليها الباحث، والسياسات التي اعتبرها حفظه الله (منهجاً) أموراً ملزمة بحيث لا ينبغي تجاوزها أو هي أمور مشروعة فقط تدل على أن من حق الداعية أن يتبعها أو يجدد في البحث ليجد عثرها بحسب الزمان والمكان. ثم اذا اعتبرت هذه منهجاً، فالمنهج ضابط صارم لا مندوحة لأحد يريد ذات النتائج الا أنه يستخدمه، ولا يمكن للمنهج اذا استعمل كما ينبغي أن يتخلف عن اعطاء ذات النتائج، وبالتالي فيتحتم - آنذاك - أن تحقق حماية الدعوة ومنجزاتها بذات المنهج.

لقد استعمل السلف مصطلح (السنة) و (السيرة) كما استعملوا مصطلح (الشمائل) واقتصروا فيما نعلم - على هذه المصطلحات فيما يتعلق بأقوال وأفعال وتقريرات وصفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - وقد كان ذلك توفيقاً من الله - تعالى - لهم من ناحية، وفي الوقت نفسه كانت الحكمة في ذلك واضحة، فبعد فترة من شيوع استعمال هذه المصطلحات فيما يتعلق برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - صارت بمثابة الخواص له فكل منها يستوعب جانباً

مما يتعلق به عليه الصلاة والسلام بحيث اذا اطلقت انصرفت اليه صلى الله عليه وآله وسلم.

فالسنة: أقواله وأفعاله وتقريراته ـ على الحملة اذا أطلقت بقطع النظر عن الاختلافات الداخلية الدقيقة بين الأصوليين والفقهاء والمحدثين حيث يطلق الأولون على ما تقدم مصطلح (السنة) من حيث كونها دليلاً مبيناً لأحكام الكتاب بوصفه الدليل المنشئ لتلك الأحكام. ويطلق الفقهاء مصطلح (السنة) ويريدون به جانب متابعة المكلفين له عليه الصلاة والسلام بذلك من حيث كون المكلفين يثابون على ذلك الأتباع ولا يعاقبون على الترك خلافاً للواجب أو الفرض.

ويطلقها المحدثون ويريدون بها ما روي من أقواله عليه الصلاة والسلام وأفعاله وتقريراته من حيث هي أقواله وأفعاله وتقريراته التي رواها الناس عنه.

أما كلمة (منهج) فلم ترد في استعمالاتهم أو تشع شيوع ما ذكرنا، وان رويت عن حبر الأمة في تفسير (منهاج) في قوله تعالى: **﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾** (المائدة: ٤٨)

حيث ان (المنهج) يستعمل اكثر في جملة من الطرق والمحددات المنهجية التي تستعمل لانتاج معرفي موحد لا يتغير ذلك الناتج مهما تغير الزمان أو المكان أو الانسان الذي يستخدم ذلك المنهج.

وما تركه لنا رسول الله صلى الله ـ عليه وآله وسلم ـ لا شك محجة بيضاء ليلها كنهارها تصلح للاتباع لكن هل يمكن أن تنتج ذات الوسائل والتصرفات والأدوات التي استعملها رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ نفس النتائج اذا استعملها سواه؟!

فيما نراه ــ والله أعلم ــ أن الأمر يختلف باختلاف رسول الله بالوحي وخصائصه عن بقية البشر وهذه مساحة كثيراً ماتجاهلها الدعاة المعاصرون بصفة خاصة، ولذلك فان كثيراً من فضلائهم وقعوا في خطأ القياس مع عدم ملاحظة

الفارق بين البشر البشر والبشر الرسول الذي يوحى اليه.

فكيف شاع مصطلح (منهج) بديلاً عن السنن والسير والشمائل، أو ليكون مفهوماً شاملاً لها دون تفريق؟

منهج النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

(منهج النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في الدعوة» أو في الحكم، أو في القيادة، أو في المعاملات، أو في القضاء أو في الجهاد أو في التعليم مصطلح شاع في العقود الأخيرة فقل أن يذكر وجه من وجوه العمل والنشاط أو القول وينسب الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا صدر بكلمة (منهج) أو أضيفت اليه بشكل أو بآخر. ربما كان شيوع هذا التعبير أكثر في فترة الخمسينيات وبعض السنوات التي تلتها حين أكثرت بعض الفئات الاسلامية من استعمال هذا المصطلح وتداوله للتعبير عن وضوح طريقتها في العمل، وحجيته وارتباطه بسنة المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم والتوكيد على حتمية نجاح تلك الحركات في مساعيها مادامت تنهج نفس منهج الحبيب عليه الصلاة والسلام أو مثله، بل لقد جاوز بعض الدعاة المدى حين أخذوا يعيدون اطلاق عناوين فترات السيرة النبوية والحياة النبوية الشريفة من جديد على الزمن الذي يعيشون فيه: فكثيراً ما ردد البعض: أن الفترة التي هم فيها تعتبر فترة مكية، ولا بد أن تعقبها فترة مدنية.

والذين قدموا هذه الأطروحة ربما كانوا يبحثون عن أزرار محركات التغيير والدافعية والفاعلية الحضارية لدى الانسان المسلم بعدن أفزعهم هذا التراجع المستمر أو التوقف المألوف لحركات التغيير والاصلاح الاسلامية عند نقطة معينة: فمعظم حركات الاصلاح عبر تاريخنا، وبخاصة في القرون الأخيرة كانت تنشط وتمتد أفقياً، وينتشر أتباعها، وقد تمسك بالحكم، وتقوم بعمليات غزو أو فتح هنا أو هناك، ثم تبدأ مرحلة تراجع تعيدها الى نقطة الصفر أو البداية

لأسباب كثيرة، فظنت تلك الفئات أنها قد اكتشفت ما لم يكتشفه أحد قبلها حين ربطت بين الأوامر العديدة باتباعه صلى الله عليه وآله وسلم وبين ما اعتبرته اكتشافاً اختصت به من تتبع لسيرته صلى الله عليه وآله وسلم واسقاط أفكار ومناهج ومراحل حركات التغيير الاجتماعي عليها بذات الطريقة التي تعاملت بها مع سائر المقارنات: فهناك طريقة المقاربات ثم المقارنات: ولذلك بدأ البعض بفكرة تكوين لتكتل يقوم على بناء «الخلايا الأولى» ثم يلي مرحلة «التكوين» مرحلة «التفاعل» وتجاوز مرحلة «السرية»، ثم تليها مرحلة «انتشار الأفكار» وايجاد حالة «صراع فكري» بين ما تقدمه، وبين ما هو موجود في البيئة، وتلك أبرز مراحل الصراع ضد الكفر، في «العهد المكي» ثم «اقامة الدولة في الموقع ذاته أو في موقع مهاجر اليه ابتغاء النصرة لاعادة تمثيل دور «العهد المدني» ثم بدء «الفتح والغزو» من دار الاسلام لدار الحرب وتلك خصائص العهد المدني في نظر القوم.

وفي ذلك تبسيط شديد للأمور من ناحية، وتجاوز لتحليل ومعرفة أهم الأبعاد التي غايبت عن محاولات التغيير، وأدت الى تراجعها، ولسنا في معرض الحديث عن تلك الأسباب أو الأبعاد الغائبة بتفصيل، بل اننا نحاول الاشارة بايجاز الى ما يرتبط بهذه القضية أما أهم الأبعاد الغائبة فلعل من الممكن مراجعتها لمن أراد التوسع في البحث الخاص بهذا الموضوع «الأبعاد الغائبة عن فكر وممارسات الحركات الاسلامية».

وقد تكفي الاشارة ـ هنا ـ الى أمور منها: أنها تتعامل ـ أحياناً ـ مع «امكانات الوعي» لدى الانسان المسلم على أنها «قوانين وعي» يمكن «للمنهج» عند اكتشافه (وهذه الفئات لا ترى المنهج الا على طرف الثمام، أو أنها قراءة بديهية في مصادر التنظير الاسلامية) أن يضبط قواعد التعامل معها وبالتالي يستطيع أن يحقق الداعية فرداً أو جماعة أو حزباً ثورياً أو اصلاحياً مثل ما حققه رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم وأنجزه. كما حققه عليه الصلاة والسلام وأنجزه سواءاً بسواء. وفي هذا التصور من المجازفة ما فيه. وقد يكون من أهم ما يلاحظ عليه: تجاهله للفرق الكبير جداً بين «امكانات الوعي» و «قوانين الوعي»؛ «فامكانات الوعي» طاقات وقابليات كامنة في الانسان تأتلف وتختلف مع «الخصائص الذاتية» للأمة، وهي الخصائص التي أشارت الى بعضها آية التعارف ﴿يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلنكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ان الله عليم خبير﴾ (الحجرات: ١٣). حين تربط بقوله تعالى: ﴿ومن آياته خلق السماوت والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ان في ذلك لآيات للعالمين﴾ (الروم: ٢٢). ثم نبهت آية التآلف في قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾ (آل عمران: ١٠٣) الى ما يتوقع من نتائج عند ربط تلك الامكانات «بقوانين الوعي» بالدقة اللازمة.

ان تلك الامكانات كامنة ـ كما أشرنا ـ في الفرد وفي الجماعة، وتستطيع قوى الوعي الثلاث «السمع والبصر والفؤاد» البقاء عليها، بل وانمائها ـ أيضاً ـ لأنها مصادرها الأساسية، لكن اطلاق تلك الامكانات الكامنة يتوقف على الربط بينها، أعني بين «امكانات الوعي الكامنة» و«قوى الوعى» السمع والبصر والفؤاد من جهة، و «قوانين الوعي» من جهة أخرى، مع الخصائص الذاتية للأمة. و«قوانين الوعي» ـ هذه ـ تتعامل مع «الانسان» في بادئ الأمر باعتباره انساناً، ودون أي وصف لا حق لانسانيته، وأنه مدعو لبناء ركنه ومنطلقه الأول في الوقت ذاته ألا وهو «الأسرة» بمفهومها الخلقي الأول ﴿...خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها...﴾ (النساء:١) لينطلق الى ما بث من طريق الأسرة من رجال ونساء كونوا أسراً أخرى كثيرة أو سيكونون وذلك لتأليف مجتمع نواة أو «أمة قطب» ذات

انفتاح تام على أمم وشعوب الأرض كافة بحيث تكون سائر «خصائصها الذاتية» ومقوماتها ـ كلها ـ حاملة في تكوينها وحقيقتها وماهيتها عناصر الانفتاح هذه، مع قابلية الاستيعاب.

ولا يتحقق هذا بدون رؤية كلية شاملة لخالق الانسان والحياة والكون ـ جل شأنه ، والايمان بكونه في ذاته وفي صفاته وأفعاله واحداً منزهاً منفصلاً عن الانسان والكون، متصفاً بسائر صفات الكمال التي وصف بها نفسه، منزهاً عن سائر صفات النقصان التي نزه عنها نفسه، له الخلق وله الأمر.

فهو مصدر الحياة، ومصدر القيم التي لا قوام للحياة بدونها، وأن الناس أكفاء لبعضهم متساوون في انسانيتهم وعلاقاتهم، وقربهم أو بعدهم منه ـ تبارك وتعالى يخضعون لفرص كسبية متكافئة، متوافرة بقدر واحد للجميع.

كما أن الحقائق ـ كلها ـ المتصلة بالمادة أو بما وراءها هي في متناول فهم ووعي هذا الانسان المستخلف يستطيع أن يتوصل اليها الانسان بمداركه العديدة المدرجة، أو الكامنة فيه، المستند بعضها الى بعض، في غير تنافر، ولا تدابر، ولا تناشز فالمدركات الغريزية، وراءها المدركات الحسية، ثم المدركات الحسية وراءها المدركات العقلية... ثم المدركات العقلية تؤدي الى المقدمات المفضية الى تلقي المدركات الغيبية، الآتية من طريق الوحي، والى التسليم بها، والاذعان لها.

وتبقى هذه المدركات كذلك متعاونة متساندة، لا يمكن أن يحصل بطريق واحد منها ما يتناقض مع الحاصل من طريق مدرك آخر، الا أن بعض ما يقصر عن الاحاطة به أحد هاتيك الطرق يمكن أن يتصل به طريق آخر منها، حتى تنتهي الى الاذعان للمدركات الحاصلة بالطريق الخارق للعادة، وهو طريق الوحي الذي ختم بمحمد، صلى الله عليه وآله وسلم.

فتوجيه هذا الخطاب على الشكل الذي وجه به الى الانسان في مطلق انسانيته

هو الكفيل بأن يبرز الطاقة الانسانية بكل استعداداتها، وأن يمكن لها التصرف في قواها بدون تحديد. ويطلق امكانات الوعي الى أقصى طاقاتها.

وأساس الادراك الذي شيدت عليه هو الكفيل بأن يذود عن كل طريق من طرق الادراك ما عسى أن يحصل بينه وبين طريق آخر، من التعاكس أو التعاضد حتى تنبعث كلها طلقا الى الغاية التي تحتمها قابليتها، لا تتحجر دونها، ولا تتعثر في طريق الوصول اليها.

ومن توجيه الخطاب على تلك الصورة، وتأسيسه على ذلك الأساس، تتكون في المستجيبين اليه، والعاملين في تشييده، حالة من الأمن الداخلي، والتحرر الوجداني، والاستقرار الذاتي، تجعله يطمئن الى معالم انسانيته كلها، على نسبة واحدة... فعقله، وعقيدته، وحسبه المادي، وعواطفه الغريزية، كلها متجانسة متعاونة، لا يخشى بعضها بعضاً، ولا يقطع أحدها سبيل الآخر...

وعمله ليس على تخطيط من فكر بشري... وسلوكه ينبثق من عقيدته. فكان ذلك مظهر الكمال الانساني الحق، بكمال الانسان، وتوفره في ذاته، لا بكمال وسائله، وتوفر مصانعه... وكان ذلك الوضع الانساني الجديد هو المنبع والأصل في كل ما ظهر من الأفكار، والمعارف، والفنون، والآداب والصنائع ونظم الاجتماع، وأصول الحكم، وكل ما جعل مصطلح «الأمة الاسلامية» و «الحضارة الاسلامية» عنواناً له.

فقوانين الوعي حين تلامس امكانات الوعي في الانسان توقظ فيه تلك الكوامن وتطلقها بترشيد الوحي الهادي الى أفضل سبل «الجمع بين القراءتين» مع جميع الامكانات المعرفية التي يتيحها الوحي عن الكون والتاريخ والحياة والغيب والانسان فتنطلق امكانات الوعي لتصبح تلك الطاقة ما يعرف فلسفياً «بالنظر» وهو ترتيب المقدمات على اختلافها للوصول الى النتائج وشيوع «النظر» واحد من قوانين الوعي: فعمليات «النظر» أو ترتيب المقدمات للوصول الى

النتائج تعتبر هي الناتج الحقيقي لاتصال «امكانات الوعي» بقوانين الوعي وتوليد هذا القانون. وهي التي تجسد ما يمكن تسميته ـ بعد ذلك ـ «بالدمج بين القراءتين» وحين يقوم «النظر» على «الدمج بين القراءتين» آنذاك لن يشعر الانسان بضرورة البحث عن «الدليل الجزئي المنفصل» الا في مسائل فنية محدودة، ولعل الذين ذهبوا الى «حجية العرف» الاسلامي و «تحكيم العادة» الاسلامية و «عصمة مجموع الأمة» واعتبار ذلك دليلاً على «حجية الاجماع» والاحتجاج بنحو «عمل أهل المدينة» أو «أهل المصرين» أو نحو ذلك قامت في أذهانهم بعض هذه الأمور فعبروا عنها بذلك على مستوى السقف المعرفي السائد آنذاك ليجعلوا منها قاعدة أصولية، أو فقهية أو ما شابه ذلك.

الفكر

واذا كانت وظيفة «النظر» ترتيب المقدمات فان «الفكر» عبارة عن حركة الذهن وجولاته فيما هيأه «النظر» من المقدمات المدركة حسية كانت أم شرعية، أم عقلية أم عرفية أم لغوية لتحصل من خلال ذلك على معقول أو مدرك لا تجده بذاته بارزاً أو ظاهراً في أية مقدمة من تلك المقدمات، لكن تولد عن تلك الجولات الذهنية التي أطلق عليها «الفكر».

وهذا «الفكر» هو قوام «ناطقية الانسان» وهي أهم مظاهر وخواص انسانيته، وهي القوة القادرة على الاجابات السليمة عن سائر الأسئلة التي تواجه الانسان مثل «لماذا، وبماذا، وعلى ماذا، وكيف كان، والى أين يكون.» وعليها تقوم أول معارفة ألا وهي معرفته لذاته ثم معرفته لربه. و «بالفكر» يربط العاقل بين النص ودلالته، والمرئي والمحسوس، وما يعقل عن ربه، وبه يرجع الجزئي الى الكلي، والكثرة الى الوحدة، ويصل الانسان المادة بما وراءها، ويدرك تناسب المتناسبات، وتناقض المتناقضات، و «بالفكر» يفرق الانسان بين المطلق والنسبي، وبين الخالق والخلق، ويدرك الفوارق بينهما فيفرق بين وجود العالم ووجود

صانعه - أي بين الوجود الممكن المستند الى سواه، والوجود الواجب المستند اليه كل ماعداه.

ولو لم يرزق الانسان قابليتا «النظر والفكر» لاضطربت خطواته بين المدركات ومراتبها ونتائجها، ولا ختل توازنه في النظر فيها.

وحين تجد الحديث عن العقل والوحي أو العلم والايمان أو بين النظر والفكر من ناحية والعقيدة والشريعة أو الدين من ناحية أخرى قد تمايز ونحا منحى الثنائية والصراع فاعلم أن الفطرة قد فسدت، والعلاقة قد اختلت ولا بد من العمل على التجديد «بالجمع بين القراءتين» وتسليط «قوانين الوعي» على «امكانات الوعي»، وجعل الموجودات المجردة والمحسوسة ميداناً لحركة فكرية شاملة تحاول معرفة خصائص كل منها، وتبحث في عللها الذاتية والتكوينية والسببية والغائية، في عمليات تحليل وتفكيك عميقة، ثم تعود للتأليف بينها من جديد، فان وجدت خللاً أعادت التفكيك من جديد غير متبرمة أو متضايقة حتى يتم التوصل الى ناتج «الدمج بين القراءتين» ألا وهو: العلم الجامع لأصناف المعلوم - كله - المتناول للوجود من حيث هو بقطع النظر عن مظاهره المتباينة، وعناصره المختلفة. وهذه هي الوسيلة الفعالة في القضاء على المعارك التي توجدها الثنائيات - عادة - كثنائية الصراع بين الدين والعقل، وبين الدنيا والآخرة، وبين العلم والنص، وبين المدنية والثقافة والحضارة وبين التمتع بما خلق الله وسخر، وبين التدين وطلب الآخرة.

العقيدة السليمة:

العقيدة وسلامتها تمثل القانون الثاني من قوانين الوعي لدى هذه الأمة، ومن خصائص هذه الأمة الذاتية أن يقوم بناؤها على «رؤية كلية» ثم «عقيدة دينية». فعقيدتها تشكل القاعدة الفكرية لها: فعن هذه العقيدة تنبثق أفكارها، وعليها يقوم نموذجها الكلي، وكل ما يتفرع عنه من نماذج جزئية، واليها تستند

منهجيتها، وشريعتها، وعلى دعائمها تنهض حضارتها، وتبني ثقافتها وتقدم مفاهيمها وتنشأ علاقاتها، ويستقيم سلوكها، وتعتدل نظمها وروابطها، وبالانحراف فيها يبدأ خط الانحراف، وبالاستقامة فيها تعود الى جادة الاستقامة. الأفراد والشعوب والأمة في هذا سواء.

القراءتان:

القانون الثالث من قوانين الوعي لدى هذه الامة «الجمع بين قراءتين» احداهما في الوحي والثانية في الكون تضم كل منهما الى الأخرى في واحد من مستويات ثلاثة:

التأليف، التوحيد، الدمج بين القراءتين.

فالجمع بين القراءتين بمستوياته الثلاثة يكشف عن قوانين الحركة الاجتماعية والتاريخية والسنن الالهية في الكون والانسان، في الأفراد والجماعات، في النظم والعلاقات، في الثقافات والحضارات، وذلك لأن «الجمع بين القراءتين» يعتمد اعتماداً تاماً على الربط المنهجي بين القرآن المجيد «باعتباره الكتاب المطلق المتضمن للوعي المعادل المستوعب للوجود الكوني وحركته، وكذلك ما يتمثل في هذا الوجود من أشياء ودلالات لها. فالقرآن المنزل والكون المنشأ يكمل كل منهما الآخر في الكشف عن دلالات الوجود الكوني وقوانينه وسننه، يحقق القرآن ذلك بالوحي المقروء المنطوق، ويحقق الكون ذلك بحركته القائمة على قوانينه وسننه، وبذلك تصبح القراءة في كل منهما متممة للقراءة في الآخر، ومبينة لدلالاتها، وتتضافر تلاوة آيات الكون وقوانينه وسننه مع تلاوة آيات الكتاب وسوره للكشف المشترك عن «منهجية معرفية كونية» لا يمكن الكشف عنها الا بذلك.

منهجية ترد الانسان الى أصله مخلوق من نفس واحدة خلق منها زوجها، ومستخلف في كون يعمره، ويتخذه بيتاً يحقق فيه ومعه العبادة والسجود، وتتابع

هذه المنهجية آثارها البناءة في رد الكثرة الى الأصل، ورد الأجزاء الى الكل، والجزئي الى الكلي، كما ترد الانسان لآدم وآدم من تراب حتى تحقق ظهور الهدى والدين الذي جعل من الحق دينا على الدين كله ليلتقي بنو آدم على قيم مشتركة ودين قيم فيتحقق ـ في ظلها ـ الائتلاف وينتهي ويتلاشي الاختلاف لتتحول كل أسبابه ومقوماته الى مظاهر تنوع، وأسباب تعارف وتآلف بين البشر، لا أسباب صراع واختلاف.

فالجمع بين القراءتين ـ بمستوياته المذكورة ـ وما يؤدى اليه من «منهجية معرفية كونية» هو ما يمكن أن يعالج سائر اشكاليات العلاقة بين الغيب والانسان والطبيعة، ويؤدي الى فهم الانسان لهذه العلاقة فهماً لا عوج فيه ولا تناقض ولا تضاد ولا تعاند.

كما يعالج في الوقت نفسه اشكاليات العلاقة بين الانسان والكون، فيعطي الوجود معناه الانساني باعتباره مسخراً له، فينتمي الكون للانسان، كما ينتمي الانسان اليه، فيتجاوز كل تراث أفكار الصراع بين الانسان والكون، وينتفي عنه التصور الأحيائي والتصور المادي للكون. فيدرك الانسان ـ آنذاك ـ أن السنن والقوانين والعلوم الكاشفة عنها ما هي الا أدوات وضعها الله جل شأنه بين يديه ليمارس فعل التسخير للكون الذي هو بيته، ولسائر موجوداته التي هي بمثابة أثاثه ورياشه وحاجات منزله وفق غاية الحق من الخلق تبارك وتعالى.

وفي اطار الجمع بين القراءتين يستطيع الانسان المستخلف أن يعي العلاقات المتنوعة بين الزمان والمكان والانسان فينتفي مفهوم «المصادقة» كما ينتفي مفهوم الاستسلام للمجهول بحجة كونه غيباً أو فوق ادراك العقول ليحل محل ذلك كله ادراك واع للسببية والصيرورة الظاهرة أو الكامنة في متغيرات الزمان والمكان والواقع والتاريخ. فما كان الله ليضع قوانين وسنناً ثم يخرقها اذ أن من سننه ـ جل شأنه ـ أن لا تبديل لسننه ولا خرق لقوانينه، وفي اطار «الجمع بين

القراءتين» تفهم سائر الوقائع التي قد لا يدرك معناها المستعجلون كفهم العبد الصالح للوقائع الثلاث واقعة خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار، فتلك الوقائع الثلاث حين نظر اليها موسى عليه الصلاة والسلام مردة عن زمانها ومكانها استنكرها، لكن العبد الصالح فعلها وهو مدرك للزمان والمكان، وحين فسرها لموسى لم يعد تفسيره لكل منها حالة الجمع بين قراءتي الزمان والمكان ليتضح معناها وتظهر معقوليتها، ولتذكر موسى بتجارب ثلاث مماثلة في حياته لا تفهم الا في اطار ترابط الظواهر ببعضها في نسق هذا الكون في دائرة الزمان والمكان لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

ان «الجمع بين القراءتين» بمستوياته الثلاثة وبالمنهجية الكونية المنبثقة عنه، وبالمعرفية المترتبة عليه ـ هو البعد الغائب الذي لابد من استحضاره لتحقيق النقلة الادراكية الضرورية التي تتوقف عليها « النقلة المعرفية» فالشهود العمراني.

ان أغلب الظن أن ذلك الاسراف الذي نشهده في استعمال كلمة «منهج» في كتابات الاسلاميين خاصة وبالشكل الذي أشرنا اليه ناجم عن الوعي على المعنى اللغوي لكلمة «منهج» وهو السبيل أو الطريق لا عن المعنى الاصطلاحي، والبون بينهما شاسع وبعيد.

ولقد كان ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ عميق الفهم بعيد النظر حين فسر «المنهج» بالسنة النبوية بجملتها و « الشريعة»بالقرآن في قوله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً...﴾ (المائدة: ٤٨).

فالسنة ـ بمجموعها ـ القولية والفعلية والتقريرية تجسيد لمنهج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، في فهم القرآن المجيد، وربط الواقع به، وهذا المنهج النبوي ـ بمجموعه وجملته ـ محجة بيضاء ليلها كنهارها، على العالم الذي أودعت فيه كل مقومات الهداية أن يهتدي اليه وان يرتقي الى مستواه، وأن يلم بمعالمه. وأبرز حكم نزول القرآن الحكيم منجماً بيانه وتوضيح منهجه: ﴿وقال

الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملةً واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلنه ترتيلاً﴾ (الفرقان: ٣٢)، وقال جل شأنه: **﴿وقرآناً فرقنه لتقرأه على الناس على مكث ونزلنه تنزيلا﴾** (الاسراء: ١٠٦). لقد أخذ بناء هذا المنهج النبوي من حياة رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ اثنتي عشرة سنة وخمسة أشهر وثلاثة عشر يوماً من السابع عشر من رمضان سنة احدى وأربعين من مولده صلى الله عليه وآله وسلم حتى سنة خمسين وأربع منه. وذلك مجمل ما عرف بالعهد المكي.

وأما «العهد المدني» فقد استغرق تسع سنوات وتسعة اشهر وتسعة أيام من أول ربيع الأول سنة ٥٤ من مولده ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ حتى التاسع من ذي الحجة للسنة العاشرة من هجرته، الثالثة والستين من مولده صلى الله عليه وآله وسلم. وما عاش عليه الصلاة والسلام بعد ذلك الا واحداً وثمانين يوماً. كان يعيد ويراجع القرآن فيها، يؤكد ويذكر بالمعالم الأساسية لرسالته ومنهجيته ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: **﴿انما أمرت أن اعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين * وأن أتلوا القرآن فمن أهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فقل انما أنا من المنذرين * وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون﴾** (النمل: ٩١ ـ ٩٣).

لقد وهم البعض حين ظنوا أن «المنهج النبوي» على طرف الثمام، وأن نظرة عجلى على السيرة العطرة، او أجزاء من السنة المطهرة أو انتقاء مقاطع من هنا أو هناك كافية للاحاطة بهذا المنهج الفذ، وبناء حتميات تاريخية على تلك الأفهام العجلة. وتصور البعض أن بالامكان اعادة انتاج العهدين المكي والمدني، أو تمثيلهما في أي واقع يعد مجازفة كبيرة تصادم كل ماذكرنا.

ان «المنهج» حين يطلق في اطار معرفي انما يراد به قانون ناظم ضابط يقنن الفكر ويضبط المعرفة، التي ان لم يضبطها المنهج فقد تتحول الى مجرد خطرات انتقائية مهما كانت أهميتها لا يمكن تحويلها الى ضوابط فكرية وقوانين معرفية

تنتج الأفكار وتولد المعارف وتضبط حركاتها وتميز بينها؛ فبالمنهج بمكن أن تجدد طبيعة المعرفة وقيمتها وحقل عملها واتجاهها وكيفية البناء عليها والتوليد منها.

ولكل توجه فكري ـ منهجه ـ ولكل وجهة هو موليها. فالمنهج المادي لا ينتج الا معرفة مادية، والمنهج اللاهوتي لا ينتج الا معرفة لاهوتية وغيبية جبرية.

وكذلك الحال بالنسبة للمنهج الاسلامي، والمنهج لا يتقبل الأطر التلفيقية والتوفيقية والانتقائية فهو كالقانون في السنن الطبيعية.

كما أن المنهج لا يقبل التفكير «الأيديولوجي» الذي لا يقنع الا حامل تلك الأيديولجية ـ وحدها ـ لأنه في هذه الحالة لا يعني سلامة معرفية لما هو مطروح بقدر ما يحق ثقة قائمة على «الأيديولوجية» وحدها كما تصحح المطروح على المستوى الذهني لا على مستوى الوجود الخارجي. وتؤكد صحته بالاستعلاء الأيديولوجي، لا بالصحة العلمية.

ان من خصائص المنهج أن يرد الكثرة الفروعية الى القلة الأصولية، والأجزاء الكثيرة المتنوعة الى الكليات المحددة.

وينفي التعارض والتناقض والتضاد والتنافي والتعاند بين المدركات بالمنهج الذي أوضحناه سابقاً، والذي يقوم بجملته على الاستيعاب والتجاوز لا على التلفيق والتوفيق أو التأويل.

ان أي فكر تتضارب مقولاته وتتناقض يعتبر فكراً لا منهجياً حتى لو تمكن أصحابه من تقديم مختلف التأويلات التوفيقية: كالتأويل والمقاربة والتلفيق وغيرها. ولذلك فان اطلاق مصطلح «نهج النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ و«المنهج الاسلامي» على ما يصل الباحثون اليه باجتهاد شخصي أو فردي لابد أن يحتاط فيه، كأن يقال: على ما نراه، أو على ما توصلنا اليه... الخ.

الفصل الرابع

قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة

ان من أهم ما يتقرب به الانسان الى الله تعالى، ويعم نفعه ولا ينقطع خيره ولا ينفد جزاؤه، العلم الذي ينتفع به في الدنيا والآخرة، وينفع الناس ويمكث في الأرض.

وأمة القراءة أولى الأمم بأن يأخذ العلم فيها مكانته، ويؤدي في حياتها دوره، فعلى العلم والمعرفة يتوقف تجديد ما بلي، والانتفاع بما بقي، وتقويم المسيرة، والاهتداء الى سواء السبيل. ولقد استطاع الاسلام أن يبني للأمة الأمية نظاماً معرفياً متكاملاً، بنظرية المعرفية ومصادرها ونماذجها وأهدافها، قائماً على الجمع بين القراءتين: قراءة القرآن المجيد وقراءة الكون الفسيح المديد، باعتبارهما كتابين لا يمكن الاستغناء عن قراءتهما أو التفريط بأي منهما: الكتاب الأول كتاب منزل متلو معجز متعبد بتلاوة آياته، وهو القرآن الذي فصلت آياته ثم أحكمت من لدن حكيم خبير، ليكون منبع الحكمة ومصدر الهداية ونبع التزكية ومنطلق التوجيه نحو العمران والحضارة، فهو الذي يحدد غاية الوجود ويربط الخلق بالخالق المعبود. وأما الكتاب الثاني فهو ذلك الكتاب المخلوق، كتاب الكون المفتوح، الذي أحكم الله بناءه وربط بين سننه وظواهره، وابرز في كل جانب من جوانبه آثار قدرته، ودلائل نعمته، ليجعل من الكتابين: القرآن الكريم، مصدراً للفكر والحكمة، ومن الكون ميداناً للفعل الحضاري والعمل.

ولقد استطاع هذا النظام المعرفي أن يكون منطلق حضارة شامخة عالمية، استطاعت في ظرف وجيز أن تكون البديل الناجح الفعال، عن حضارة عالمية شملت ما بين المشرقين تقريباً، وورثت العالمية الهلينية وجددت سلطانها.

والحضارة الاسلامية التي بناها النظام المعرفي القائم على الجمع بين القراءتين، استطاعت أن تضع للمرة الأولى أمام الانسانية نموذج حضارة ربانية الهية، لا يستعبد الانسان فيها الانسان، فيبني من عرقه وشقائه القصور والأعمدة والقلاع والملاعب، ويجعل منه مجرد وسيلة انتاج للحضارة، بل كانت حضارة قائمة على تحرير الانسان، واطلاق قواه الكامنة، وجعله المسؤول عن العمران، والشاهد على الحضارة، والقائم على بنائها. وقد أفرزت تلك الحضارة المعرفية أنواعاً من المعرفة وأنماطاً عديدة، فيها النقلي والعقلي والجمالي والحدسي والتجريبي وسواها،، وكل ذلك قد قام في بداية الأمر مرتبطاً بفكرة «العبودية» لله تعالى، التي تعد منطلق التحرر ودعامة الحرية، قال تعالى ﴿ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء، ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سراً وجهراً، هل يستوون؟ الحمدلله، بل أكثرهم لا يعلمون وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه، أينما يوجهه لا يأت بخير، هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم؟﴾ النحل ٧٥ ـ ٧٦.

فعبودية الله جل شأنه، التي قامت عليها الحضارة الاسلامية الانسانية، في منطلقاتها و أهدافها وغاياتها، والتي أقامها انسان صنعه الاسلام على عينه، بمنهج القراءتين، فكان انساناً قادراً ينفق مما رزقه الله، ويأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم، فهو ليس ذلك الانسان المستعبد الذي أقام الحضارات الوضعية على حساب انسانيته وكرامته، وتحول الى كلٍّ على مولاه؛ وأبكم لا يأمر بمعروف ولا ينهى عن منكر، ولا يقدر على ممارسة فعل التغيير. ولقد ربط الله جل شأنه بين هذه العبودية المحررة، وبين المعرفة الموهوبة والمكتسبة بعد هاتين الآيتين

بآية واحدة، حيث قال تبارك وتعالى **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾** (النحل ٧٨). ثم تتوالى الآيات بعدها تذكر بنعم الله تعالى وبركاته، والخيرات والمسخرات التي شحن الله بها هذا الكون، وسخرها للعبد المحرر القادر الموحد ليقيم الحضارة ويعلي العمران، مستعملاً قوى الوعي الثلاثة التي أشارت الآية الكريمة اليها وملتزماً بذلك المنهج.

ولما طال على المسلمين الأمد، وقست بعض القلوب، وبدأت القراءات المفردة المنفصلة المغايرة لمنهج الجمع بين القراءتين، وصارت اما قراءة في الوحي وحده، لا تتصل بالكون، ولا بحالة التسخير، ولا بمهام الأمانة والابتلاء والاستخلاف، واما قراءة في الكون وحده، لا ترتبط بالقراءة للوحي، وجدت بوادر ثنائية ما أنزل الله بها من سلطان، وبداية ازدواجية ما كان لها أن تقع، واذا بالسلطان والقرآن يفترقان، واذا بالهيئة التي أو كل اليها أمر قيادة هذه الحضارة والامساك بدفتها، وهم أولياء الأمور من الحكام والعلماء يصبحان فريقين كذلك، يصطرعان فيما بينهما، ويوجه كل منهما جهوده وطاقاته لاحباط ما يفعل الآخر، أو التنديد به ، أو سحب المشروعية عنه. وبدأ الناس يعرفون منذ ذلك الوقت ذلك الفصام النكد، ويدركون أن هناك فريقين متشاكسان: فريق أهل القوة والسيف، وفريق أهل الفكر والفقه والعلم.

ولكن تلك الازدواجية في العصور السابقة، قد أخذت شكل ازدواجية داخلية، تجري داخل النسق الاسلامي لاخارجه، وثنائية محلية تجري بين طرفين مسلمين لاينفصلان. ويمكن أن يلتقيا في أي وقت، وان لم يحدث للأسف هذا اللقاء منذ انتهاء الخلافة الراشدة.

أما بعد أن بدأت شمس الحضارة الاسلامية تميل نحو الغروب، وشمس الحضارة الوضعية الغربية تؤذن بالبزوغ، فقد تغير الحال؛ حيث ألقت الحضارة

الغربية المعاصرة بكم هائل من علومها ومعارفها على الكرة الأرضية كلها، لتصل الى المسلمين وغيرهم، ولتحقق عالمية وضعية جديدة؛ فقد تغير الحال، وصار هناك طرف خارجي في الثنائية، يمثل علماً نشأ وترعرع خارج بيئة الجمع بين القراءتين، وخارج النمط الحضاري الاسلامي كله. وهو علم تطور بسرعة بالغة وامتد امتداداً واسعاً، ليشمل الأنماط العقلية والحدسية والتقنية والنقلية والجمالية والفنية، المتناولة لقضايا النفس والفرد والأسرة والدولة والمجتمع، وبدأ المسلمون يعانون في نظامهم المعرفي ما كانوا يعانونه، مضافاً اليه هذا الصراع المفروض مع العلم الوافد والمعرفة القادمة، وما يتطلبه ذلك ويفرضه على العقل المسلم من تحديات. وهنا تراجعت المعرفة الاسلامية وانكفأت على ذاتها، قانعة بدور معرفة ايمانية مطورة للثنائية تطويراً شائهاً لتصبح ايماناً وعلماً؛ وتحت الايمان تندرج كل أنماط المعرفة النقلية؛ وتحت العلم تندرج كل أنماط المعرفة الأخرى، وثنائية العلم والايمان بعد ذلك تتعدد المواقف منها من أقصى المقاربة الى وسط المقارنة الى طرف المفاضلة.

وجاء هذا الجيل من أبناء المسلمين ليرث كل هذا، وليعايش كل هذه الازدواجيات، وليؤول الأمر، الى بأن تصبح العلوم الاسلامية كما ضيقا محدوداً يعيش في دائرة النقل، ويدور حوله، متخلياً عن سائر الدوائر والأنماط الأخرى للوافد العلمي، الذي صار صاحب السلطان في كل شيء والذي ذهب بسائر جوانب الحياة، يعيد تشكيلها وصياغتها بالشكل الذي يحلو له، واذا بذلك الفصام المعرفي والثنائية المعرفية تتحول الى ازدواجية، تكاد تجعل كل واحد من المسلمين يعيش حالة فصام وصراع وثنائية وازدواجية في داخل نفسه.

وجرت محاولات عديدة لرأب هذا الصدع وتجاوزه، دون كبير جدوى أو أثر يذكر، وانتهت الى تسليم حملة العلوم والمعارف النقلية بأن دورهم ينحصر في المعارف القائمة على الأساس النقلي وعلى الأساس الايماني، وأن لغيرهم أن

يختار المعارف التي يريدها. وقامت كليات للشريعة وجامعات اسلامية ومعاهد على هذا الأساس، تحاول أن تدرس هذه الجوانب النقلية، وأحياناً تحاول أن تمد سلطانها لتوسيع ساحات النقل في اطار ما يسمى بدراسات الثقافة الاسلامية والحضارة والمجتمع الاسلامي ونحوها. أما العلوم الاجتماعية الغربية، فقد وجدت المجال واسعاً أمامها، فامتدت لتشمل سائر الساحات المعرفية التي لم تندرج تحت الموضوعات النقلية، فأخذت جميع الساحات العقلية والطبيعية والنفسية، واللسانية. ولم تقف عند هذا الحد، بل بدأت تمتد الى ساحات النقل ذاتها، من خلال النظر الى المنقول كله، على انه تراث، وجزء من تاريخ، وجزء من حضارة، وبالتالي فاننا لا يمكن أن نغلق حدوده دونها، وأن العلم لابد أن يشملها.

وقد زاد ذلك في عملية الازدواجية والفصام، وفي تناميها، وفي ابراز مشكلات وتحديدات أخرى لم تكن بارزة من قبل.

فيما يتعلق بحملة العلوم النقلية، ظن الكثيرون منهم أن اعادة انتاج بعضها، وأن اعطائهم مصطلحات معاصرة وعناوين حاضرة، يمكن أن يعالج الأزمة أو يحل المشكل، وكذلك الأخذ بالأشكال والخروج بالمعارف النقلية من دائرة المسجد الى الجامعة والكلية، وحمل أصحاب التخصصات النقلية الألقاب والدرجات المعاصرة والأخذ بسائر الشكليات الأخرى، سوف يغير الأمر، ويعدل الأحوال، ويفتح السبيل الى الخروج من الازدواجية. لكن التجربة قد أثبتت أن لا جدوى من ذلك كله. فقامت حركة «أسلمة المعرفة» وقد وضعت نصب عينيها هدف الخروج من الأزمة، وتجاوزها، واعادة الوحدة والانسجام الى العقل المسلم، ببعث واحياء منهجية الجمع بين القراءتين، والقضاء على ذلك الفصام النكد بين المعارف النقلية، والمعارف الاجتماعية والانسانية والطبيعية، وفق منهجية تقوم على الجمع بين القراءتين، وتنضبط بضوابط النقل والعقل، وتختبر

معطياتها من خلال حركتها في الوجود.

وانطلاقاً من هذه القضية، ومنهجيتها في التعامل مع المعرفة، ورؤيتها للمشكل الثقافي، حاول المعهد العالمي للفكر الاسلامي، وما يزال يحاول تطوير المعرفة الاسلامية، واعادة تشكيل العقل المسلم بشكل سليم، أرساه على الدعائم التالية:

١ـ اعادة بناء الرؤية الاسلامية المعرفية، القائمة على مقومات التصور الاسلامي السليم وخصائصه، ليتضح ما يمكن اعتباره النظام المعرفي الاسلامي، القادر على الاجابة عن الأسئلة الانسانية الكلية، وانتاج النماذج المعرفية الضرورية، دون تجاوز شيء منها، وبناء قدرة ذاتية على النقد المعرفي، الذي يمكن من الاستيعاب والتجاوز لتراث الماضين وانتاج المعاصرين، بشكل منهجي منضبط، وفي الوقت نفسه يعطي القدرة على التوليد المعرفي المنهجي، والتفسير المعرفي، الذي لا يقوم على الاقناع والخطابة، بل على المنهجية المعرفية التامة.

٢ـ اعادة فحص وتشكيل وبناء قواعد المنهجية الاسلامية، على ضوء «المنهجية المعرفية القرآنية» وعلى هدى منها، فان أضراراً بالغة قد أصابت هذه المنهجية نتيجة القراءات المفردة والتجزيئية التي قرأت القرآن عضين، وقرأت الوجود والانسان في معزل عنه قديماً وحديثاً.

٣ـ بناء منهج للتعامل مع القرآن المجيد، من خلال هذه الرؤية المنهجية، وباعتباره مصدراً للمنهاج والشرعة والمعرفة، ومقومات الشهود الحضاري والعمراني. وقد يقتضي ذلك اعادة بناء وتركيب علوم القرآن المطلوبة لهذا الغرض، وتجاوز الكثير من الموروث في هذا المجال. فالانسان العربي قد فهم القرآن ضمن خصائص تكوين الانسان العربي الموضوعية الماضية، التي كانت بطيئة ومحدودة اجتماعياً وفكرياً، بالقياس الى خصائص التكوين الحضاري العالمي الراهنة. ففي تلك المرحلة التي تم فيها التدوين الرسمي للعلوم

والمعارف النقلية التي دارت حول النص القرآني والحديث النبوي، كانت العقلية البلاغية واللغوية وما توحي به اتجاه نحو التجزئة، وملاحظة المفردات أو الجمل، باعتبارها وحدات التعبير الصغرى هي السائدة، ولذلك اعتبر الفهم الذي تولد عنها مقبولاً وكافياً في تلك المرحلة، وما تزال قواعده مفيدة وهامة حين توضع في سياقها التاريخي. أما في المرحلة الراهنة، حيث تسيطر عقلية الادراك المنهجي للأمور، والبحث عن علاقاتها الناظمة لها بطرق تحليلية ونقدية، توظف الأطر العلمية المختلفة، وتربطها بموضوعات حضارية متشعبة وعلاقات متنوعة، فلا بد من اعادة النظر في علوم وسائل فهم النص وخدمته وقراءته، قراءة الجمع مع الكون والتداخل المنهجي معه، وتخليصه من كثير من أنواع التفسير والتأويل والربط الوثيق النسبي من خلال اسقاطات الاسرائيليات، والربط الشديد بأسباب النزول والمناسبات.

٤ـ بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة ـ ايضاً ـ من خلال تلك الرؤية المنهجية، وباعتبار السنة النبوية المطهرة كذلك، مصدراً لبيان المنهج والشرعة والمعرفة، ومقومات الشهود الحضاري والعمراني. فلقد كانت مرحلة النبوة وعصر الصحابة مرحلة تعتمد على الاتصال المباشر برسول الله، صلى الله عليه وسلم، ومتابعته والتأسي به فيما يقول أو يفعل: «خذوا عني مناسككم»، «صلوا كما رأيتموني أصلي». والاتباع والتأسي يعتمدان على التحرك العملي في الواقع للرسول عليه الصلاة والسلام. فالرسول صلى الله عليه وسلم كان يجسد بسلوكه القرآن في الواقع، فلا تبدو هناك أية مشكلة في التطبيق وتنزيل القرآن على الواقع. فالتطبيق النبوي والبيان الرسولي كانا يضيقان الشقة تماما بين مكنونات المنهج الالهي القرآني، وبين الواقع العربي والاسلامي، بعقليات أهله وقدراتهم الفكرية والمعرفية، وبشروط ذلك الواقع الاجتماعية والفكرية، والسقف المعرفي السائد فيه. ولذلك كان الرواة من الصحابة، رضوان الله عليهم، حريصين على أن

لا تفوتهم أية جزئية تتعلق بحياة رسول الله صلى عليه وآله وسلم، لأن ذلك هو البديل الوحيد عن الوعي بالمنهج الناظم للقضايا المختلفة. ولذلك اشتملت السنة على ذلك الكم الهائل من أقوال رسول الله، صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته، وتلقينا كل تلك التفاصيل التي تجعلنا قادرين على أن نتابع حركته اليومية، عليه الصلاة والسلام، في غدوه ورواحه، وسلمه وحربه وتعليمه وقضائه، وقيادته وفتاواه، وممارساته الانسانية، بطريقة تكشف عن أسلوبه أو سنته، عليه الصلاة والسلام، في التعامل مع الواقع، وتكشف ـ اضافة لذلك ـ عن خصائص الواقع الذي كان رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، يتعامل معه ويتحرك فيه (وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته وعقليته)، وكان التأكيد دائماً ومستمراً على أن المصدر الوحيد المنشيء للأحكام هو القرآن العظيم، والمصدر الوحيد المبين للقرآن بياناً ملزماً هو السنة.

٥ـ اعادة دراسة وفهم تراثنا الاسلامي، وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية، تخرجنا من الدوائر الثلاث التي تحكم اساليب تعاملنا مع تراثنا ـ في الوقت الحاضر ـ دائرة الرفض المطلق، ودائرة القبول المطلق، ودائرة التلفيق الانتقائي العشوائي. فهذه الدوائر الثلاث لا يمكن أن تحقق التواصل مع ما يجب التواصل معه من هذا التراث، كما لا يمكن أن تحقق القطيعة مع ما يجب احداث القطيعة معه من ذلك التراث.

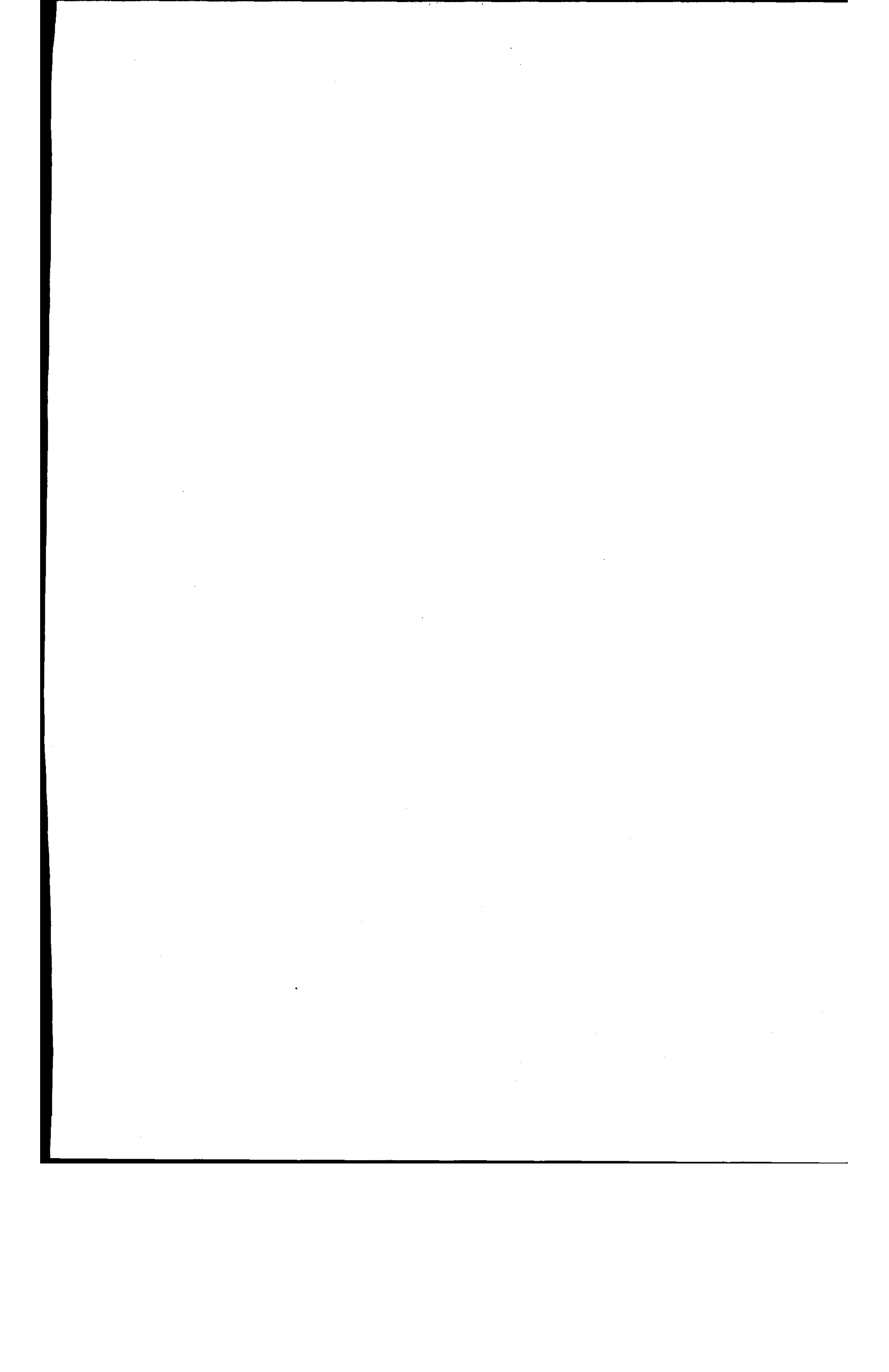
٦ـ بناء منهج للتعامل مع التراث الانساني المعاصر ـ أيضاً ـ يخرج تعامل العقل المسلم معه من أساليب التعامل الحالية، التي تخلفت عن أطر ومحاولات المقاربات مع الفكر الآخر، وتكريسه باعتباره مركزية منفصلة متميزة، ثم المقارنات به، لتنتهي بالرفض المطلق، أو القبول المطلق بروح مستلبة تماماً، أو الانتقاء العشوائي المتجاهل للمنهج.

فهذه الخطوات او المحاور أو المهام الستة هي التي أطلقنا عليها قواعد

«اسلامية المعرفة أو المنهج التوحيدي للمعرفة» أو «اسلامية العلوم الاجتماعية والانسانية»، أو «توجيه العلوم وجهة اسلامية»، أو «التأصيل الاسلامي للعلوم». فنحن المسلمين، لأول مرة، نجد أنفسنا أمام وضعية عالمية، تعمل على توظيف المعارف والعلوم واكتشافاتها ومنجزاتها، توظيفاً يفصم العلاقة بين الخالق والكون والانسان، ويتجاهل الغيب، ويباعد بين العلم والقيم، وذلك بطرح تصورات حول الوجود، يبدو بعضها نقيضاً لتصوراتنا الاسلامية، وقد تكون هي كذلك، وقد لا تكون؛ اذ ليست القضية أن ننتقي من مقولاتنا الدينية ما يتوافق مع تلك التصورات، لنقول انها لدينا من قبل، أو نرفضها وندمغها بالفكر. فمنطلقنا ومنذ الأساس تجاه العلوم الكونية ليس منطلقاً لاهوتياً كهنوتياً، وليس مطلوباً منا أن نقتدي بغيرنا؛ لأن تجربتهم في مواجهة العلم ومنجزاته تختلف عن تجربتنا، فلو كان القرآن لاهوتاً كهنوتياً، لما جازت فيه الا قراءة البعد الواحد، أي القراءة الأولى فقط، وقد أمرنا بخلاف ذلك، فنحن لا نصارع العلم، لأننا ندرك أن الوحي في الكون الكتابي هو الوحي في الكون الطبيعي، فاذا ظهرت انحرافات أسندت الى العلم، فالمطلوب هو تطهير العلم منها، واذا ظهرت تأويلات أو تفسيرات أسندت الى النص الموحى، فلا بد من نفي وابطال تحريفات الغالين، وتأويلات الجاهلين، وانتحال المبطلين، وهذا أساس الجمع بين العلوم والمعارف، وربطها بالمنهجية المعرفية القرآنية، اذ لم يكن الدين من قبل يواجه سوى فكر عقلي وضعي مجرد، ولم يكن مسلحاً بالعلم التطبيقي المعاصر ونتائجه، التي أدت الى قيام مذهبيات تجاوزت الوضعية التقليدية. فالمطلوب منا ـ وكما أمرنا ـ استرجاع أو استرداد العلم من هذه المذهبيات، وتطهيره، واعادة توظيفه بمنطق الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

الفصل الخامس

تأصيل المفاهيم والخصوصية المعرفية للامة



قضية «أسلمة المعرفة» تستهدف أول ما تستهدف اعادة تشكيل العقل المسلم، وبدايات الطريق الشاق الطويل لاعادة تشكيل العقل المسلم تتمثل باعادة بناء مجموعة المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها النسق المعرفي الاسلامي، ولتتبين الأهمية الخاصة لهذا العمل المعرفي الخطير وضرورته لابد من الوعي على المفاهيم السائدة والعمل على تحليلها وفهمها، وتفكيكها لمعرفة مكامن الاصابات والانحرافات الفكرية ونواحي القوة والضعف، ومنافذ التغيير في التركيب الفكري الذي يعبر عنه المفهوم؛ ذلك لأن «المفهوم» يمثل خلاصة الأفكار والنظريات والفلسفات المعرفية واحياناً نتائج خبرات وتجارب العمل فيه، في النسق المعرفي الذي يعود اليه وينتمي الى بنائه الفكري.

ولذلك فان تحليل المفاهيم الأساسية لأي فرع أو حقل معرفي يعتبر المدخل الأول لتفكيك ذلك الفرع أو الحقل بشكل يسمح بتشخيصه وتحديد وضعيته، ومعرفة مبادئه ومداخله. فالمفاهيم ليست الفاظاً كسائر الألفاظ، وما هي مجرد أسماء أو كلمات يمكن أن تفهم وتفسر بمرادفاتها، أو بما يقرب في المعنى اليها، بل هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات كثيراً ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر اللغوي لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها؛ وما استبطنته ذاكرتها المعرفية، وكذلك فان من العسير جداً أن يلم معاني المفاهيم من خلال قول شارح أو منطقي برسم أو حد على الطريقة الأرسطية. كما

أن أنواع الدلالات الثلاثة المعروفة منطقياً، المطابقة، والتضمن، والالتزام لا تستطيع أي منها أن تحيط بدلالة المفهوم كما تحيط بدلالات الألفاظ الأخرى.

واذا كان المفهوم مغايراً للأسماء من حيث الدلالة والوظيفة المعرفية، وان كان اسماً من حيث الاعراب فانه مغاير للمصطلح كذلك، فالمصطلح بمثابة الاسم: يصطلح جماعة من الناس تجمعهم حرفة أو مصلحة أو سواها على اطلاق لفظ بازاء معنى أو ذات، لا ينازعون فيما اصطلحوا عليه حيث لا مشاحة في الاصطلاح. أما «المفهوم» فهو شيء آخر يختلف عن الاسم، ويختلف عن المصطلح. انه أشبه بوعاء معرفي جامع يحمل من خصائص الكائن الحي أنه ذو هوية كاملة قد تحمل تاريخ ولادته (ويغلب أن يكون تقريبياً) وسيرورته وتطوره الدلالي، وما قد يعترضه أثناء سيرورته من عوامل صحة أو مرض وعمليات شحن وتفريغ وتخلية وتحلية، ولذلك كانت دائرة المفاهيم أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي بين الثقافات عبر التاريخ وستظل كذلك حتى ظهور الهدى ودين الحق على الدين كله.

وأول ما تصاب به الأمم في أطوار تراجعها الفكري والمعرفي والثقافي مفاهيمها؛ وأول ما يتأثر بعمليات الصراع الفكري والثقافي مفاهيمها كذلك. وأهم الأمراض التي تعتري المفاهيم الميوعة ثم الغموض: فالميوعة تنشأ عن تساهل الأمة في مفاهيمها فقد تستعير اسماً أو مصطلحاً من نسق معرفي آخر بطريق القياس القائم عى توهم التماثل والتشابه، لتتداوله مع مفاهيمها كمفهوم مرادف مساو أو بديل أو مترجم.

وقد تتناسى الأمة خصوصياتها المعرفية وتخلط بين ماهو مشترك انساني، كالعقليات والطبيعيات والتجريبيات، وما هو من الخصوصيات الملية، فتتساهل باستعارة المفاهيم من غيرها حتى تفقد خصوصياتها الملية والشرعية والمنهاجية المتعلقة بها. فتدخل مفاهيمها دائرة الغموض والارتباك فتتعدد الكلمات التي

تستعمل للتعبير عن مضامين ومعان واحدة في ظاهر الأمر، وما هي بواحدة في الحقيقة والواقع.

وقد يعبر عن معان متعددة ومختلفة بألفاظ واحدة فيقع الاجمال والابهام وتتأثر بذلك سائر العمليات المعرفية ونظم الخطاب، خاصة تلك التي تكون الوسيلة الأساسية فيها الحوار حيث ينقطع التواصل بين المتحاورين. ويفقد الحوار الفكري مبررات وجوده، وتهدر فاعلية عقول أبناء الأمة، وتفقد فصائلها على مختلف المستويات امكانات الفهم المتبادل، والحوار المشترك، وبناء قواعد التراكم المعرفي، وقدرات التقويم والنقد والتصحيح فضلاً عن التحليل والتفكيك والتركيب وبذلك يصبح عالم الأفكار فارغ المعنى، فاقد المضمون وتفقد الفكرة قيمتها وأهميتها، وتضطر الأمة الى التركيز على العالم الحسي: عالم الأشخاص والأشياء فيهبط مستواها العقلي والنفسي وتضطرب شخصيتها. وأكثر ما يحدث ذلك في فترات المقاربات والمقارنات بين ثقافات الأمم الغالبة والأمم المغلوبة. ولذلك علم الله ـ تعالى ـ آدم الأسماء كلها تعليماً ليساعده في مهمته الخلافية العمرانية ولم يدعه الى نفسه واجتهاده في سائر المفاهيم الأساسية التي تتوقف عليها مهمة الاستخلاف، ومنها الألوهية والعبودية والزوجية والأبوة والبنوة والأخوة وغيرها من المفاهيم التي تمثل حجر الزاوية في بناء النواة الاجتماعية التي تتوقف الخلافة عليها. فانه لو ترك وشأنه ليصوغ هذه المفاهيم لاضطرب فيها. ألا ترى كيف زيف الانسان الغربي «المتحضر» مفهوم «العائلة» اليوم ليضمنه الدلالة على امرأتين شاذتين سحاقيتين اتفقتا على العيش المشترك في منزل واحد. وكذلك اعتبر متسعاً لرجلين شاذين لوطيين يطلقان على اتفاقهما على السقوط في حمأة الشذوذ والعيش المشترك معا في ردعة ذلك الخبال أسرة وعائلة أيضاً، وكذلك وسعوه ليشمل الزاني والزانية اللذين يتفقان على ذلك الفعل الفاحش.

وكما علم آدم الأسماء كلها علم ابراهيم والرسل من بعده المفاهيم

الأساسية ليعلموها الناس، ومنها «النبوة» و «الرسالة»، و «التوحيد» و«الشرك» و «العمل الصالح» وغيرها.

كما علم موسى وعيسى ومحمداً عليهم الصلاة والسلام جملة من المفاهيم الأخرى حتى تكاملت المفاهيم الأساسية الضرورية على يد خاتم النبيين صلى الله عليه وآله وسلم، والمتتبع لآيات الكتاب الكريم وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستطيع أن يتبين أهمية المفاهيم، ومنهاجية بنائها والمداخل المنهاجية لذلك ومن الأهمية بمكان أن ندرك لماذا ينزل الله ـ تعالى ـ قرآنا يتعبد بتلاوته ليحذر الناس من استعمال لفظ محتمل لأكثر من معنى في خطابهم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ويأمرهم باستعمال لفظ آخر ليس فيه احتمال: ﴿ **يأيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكفرين عذاب اليم** ﴾ (البقرة: ١٠٤) كما أكثر القرآن العظيم من التحذير مما وقعت به الأمم السابقة من تحريف الكلم عن مواضعه، ولي ألسنتهم بالكتاب وغير ذلك من آفات الخطاب والتلاعب بالمفاهيم.

ولعل من أبرز مظاهر الأزمة الفكرية في تاريخنا القديم تلك المفاهيم البائدة المضطربة التي اخترقت ساحتنا الفكرية مثل مفاهيم «الجواهر» و «العرض» و «الهيولي» و «العلة» و «الجوهر الفرد» وغيرها في عصر ترجمة تراث الأمم الغابرة في العصر العباسي الأول فلم يحم الأمة من الوقوع في حالة الاضطراب الفكري بل والعقيدي أنها كانت سيدة العالم، وذات الدولة الأولى فيه.

كما أن أزمتنا المعاصرة التي لا نزال نئن تحت وطأتها، يعتبر واحداً من أهم أسباب استفحالها وتفاقمها، الاحتكاك غير المنضبط أو المبرمج بالغرب الأوربي وازالة سائر الحواجز بين العقل المسلم وبين مفاهيم الغرب الأوربي بأنواعها المختلفة، مما جعل هذه المفاهيم تسيطر على العقل المسلم طاردة من أمامها بقايا مفاهيمه الاسلامية لينصرف الى الحجاج والتخاصم والخلاف والتشتت

والصراع واقامة الكيانات المتصارعة، والمعارك الوهمية بين الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة والتقليد والتجديد الى آخر المنظومة الثنائية التنابذية. وهكذا شغل العقل المسلم عن البناء المعرفي المنبثق من نموذجه المعرفي ومنهجيته المعرفية، فلم يحقق من كل جهوده تلك تراكماً معرفياً، بل تراجعاً أدى به الى الوقوع في حالة استلاب شبه تام ليتحول الى أحد قطع الحديد الدائرة في المجال المغناطيسي الغربي فاقداً الاحساس بتراثه وتاريخه ورسالته ومسؤوليته وشهادته ووسطيته. وبدأت المفاهيم السائدة تتحول الى أداة للتضليل والتشتت والتشرذم بدل أن تكون أداة معرفة وبيان وايضاح وجلاء للغموض. كما تحولت المفاهيم السائدة في ظل ذلك التداخل والتشابك العجيب الذي حدث في الساحة المعرفية العربية بالذات بين الوافد الدخيل، والموروث المترسب من وسيلة تعبير عن الذات والهوية الى وسيلة للانفكاك عن الهوية دون الحصول على بديل لها، وتذبذب في الانتماء واختلاط في الانتساب.

وحين تكرست الاختلافات في داخل الأمة وتحول الناس الى معسكرات متحاربة صارت المفاهيم الوافدة ـ بحد ذاتها ـ هدفاً ومقصداً لبعض الفصائل يستحق أن يفرض على الفصائل الأخرى، ولو بالقوة، ومع أنه كان هناك وعي لا بأس به على أن هذه المفاهيم تستبطن في ثناياها أهداف ومقاصد الثقافات المجلوبة وتستتبعها الا أنه كان هناك اصرار بنفس القدر على فرضها على الساحة الفكرية العربية حتى لو أدت الى مسخ وتشويه أهداف ومقاصد هذه الأمة. وعوملت الأمة على أنها طفل مريض جاهل من مصلحته أن يجبر على تناول الدواء المر حسب زعمهم.

وانخدعت «جماهير النخبة» ببريق الألفاظ وغفلت عن كون هذه الألفاظ تعبيراً عن مفاهيم ومضامين لا يمكن استيرادها وأن البناء الثقافي والعمراني الحضاري على مستوى الأمة لا يركب تركيباً ولا تقليد فيه، فاما أن يوجد في

الأمة العقل المبدع المجتهد أو تظل أبد الدهر بين الحفر.

وربما كان من أسباب انخداع «جماهير النخبة» واقبالها على استيراد المفاهيم ومحاولة فرضها ما لا حظته لعناوين هذه المفاهيم اللفظية من بريق ظنت أنه يمكن أن يشكل دافعاً ايجابياً في ايقاظ الأمة وتحريكها، ولكن ها نحن بعد ما يقرب من قرنين من هذه المحاولات ما زدنا الا تراجعاً، وثبت لكل من كان له قلب أن تحريك الأمة لا يمكن أن يتم بما يخالف عقيدتها أو يتناقض مع مفاهيمها الأساسية، بل لابد من تنامي وعيها تنامياً ذاتياً، واطلاق طاقاتها، وتفجير الكامن من قدراتها، وعلاج أوجه القصور المختلفة في فكرها وازالة العوائق كلها من أمامها لتتحرك الأمة ـ بمجموعها ـ ويتحرك انسانها بمجموعه وبكل طاقاته لتحقيق الأهداف والمقاصد القائمة على نموذجه ومنهجيته، والمنسجمة مع ثقافته وفلسفة وجوده وبنيانه العقلي والنفسي وقاعدته الاعتقادية ومنطلقاته الفكرية. أما أن تستورد له المفاهيم وتجلب له الايديولوجيات، ويعمل على اعادة تشكيله بالقوة عقلياً ونفسياً ليستجيب لهذه الوافدات فان ذلك يؤدي الى تفتيت المجتمعات وتحويلها الى أجزاء متصارعة، وذلك ما حدث على المستوى العربي والاسلامي. ولنتبين مصداقية هذا لنلاحظ مفهوم ما حدث على المستوى العربي والاسلامي. ولنتبين مصداقية هذا لنلاحظ مفهوم «الدين» ـ على سبيل المثال ـ وما حدث له بعد عملية غزو المفاهيم المجلوبة: ان أمتنا قد ارتبط وجودها بالدين الاسلامي بالذات فقد مثل الاسلام لهذه الأمة جوهر حضارتها، ومنبع ثقافتها، ومحدد وجهتها، وموجه مسيرتها نحو غاياتها وأهدافها وصار بالنسبة للمسلم ديناً وبالنسبة للعربي غير المسلم تراثاً وثقافة وتقاليد. الا أن المفاهيم التي شاع تداولها ـ بعد سيادة النموذج المعرفي العلماني ـ وجرى استنباتها في البيئة العربية جعلت من الدين متغيراً تابعاً للمفاهيم الفكرية المجلوبة تارة، وجزءاً من المكون القومي تارة ثانية، وعقبة في طريق التقدم تارة ثالثة،

ومانعاً من التطور تارة أخرى. وهو ـ في الوقت نفسه ـ لدى جماهير الأمة جوهر وجودها. وبذلك وضع العقل العربي المسلم بين خيارين: خيار الحفاظ على دينه، وذلك يعني ـ لدى ذلك الاتجاه ـ استمرار التخلف والركود والجمود!! أو تجاوزه أو تعديله أو تكييفه بحيث يتوافق مع الثقافة المجلوبة التي تمثل المفاهيم السائدة. وعلى الرغم من المحاولات الجادة التي بذلت قديماً وحديثاً للوصول الى حالة «التجديد الاسلامي» في اطار النسق المعرفي الاسلامي ذاته الا أن بيئة «الملأ والنخبة» والأطر الثقافية والاعلامية كانت ترفض باصرار اعطاء اية فرص من هذا النوع، وتصر على السير في اتجاه الاستبدال المفاهيمي والتغيير الفكري والتقليد للآخر ومتابعته على سائر المستويات ولم تستثن من ذلك حتى مفهوم «الدين» نفسه الذي فرغ من مضامينه الاسلامية ليشحن و يملأ بكل المعاني والدلالات النابعة من التجربة الأوربية مع المسيحية النصرانية لا على المستوى الكلي (الدين) فقط بل على مستوى شبكة المفاهيم الفرعية الدائرة حوله مثل «الوحي» و «النبوة» و «الدنيا» و «الآخرة» و «العبادة» وغيرها كذلك.

وادراكاً منا لخطورة هذه القضية المعرفية ومحوريتها في احداث أية نقلة نوعية في العقل المسلم فقد أولاها المعهد العالمي للفكر الاسلامي عناية خاصة وبدأ منذ سنوات بتشكيل فريق بحث للعمل في مشروع علمي لتتبع المفاهيم الأساسية في فكرنا الاسلامي ومعرفة ما أصابها وما اعتراها وكيفية القيام بعملية تأصيلها واعادة النقاء والصفاء اليها. وكلف الفريق ـ في الوقت نفسه ـ بتتبع المفاهيم السائدة في بيئتنا الفكرية المعاصرة، وبناء ما يمكن اعتباره سيرة ذاتية كاملة لكل مفهوم تبين نشأته، وكيفية بنائه، وتاريخ دخوله الى مجالنا الفكري وكيفيه ذلك وما هي آثار ونتائج تداوله سلباً وايجاباً وما هو السبيل لتأصيله أو استبداله اذا كان لا بد من الاستبدال وكيف يتم ذلك؟

الفصل السادس

منهجية القرآن المعرفية

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين. نستغفره ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد رسول الله، وخاتم أنبيائه، وصفوة خلقه ـ صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم لقاه ـ وبعد:

فيسعد المعهد العالمي للفكر الاسلامي ان يقدّم الحلقة الثانية في سلسلة الدراسات المختصة بقضايا المنهجية التي بدأت بكتاب د. عبدالحميد أبو سليمان الذي صدر مؤخرا بعنوان «أزمة العقل المسلم» وكتابنا هذا «منهجية القرآن المعرفية» كتاب له قصة طويلة تجدر بالقارئ معرفتها قبل قراءة هذا الكتاب، وقبل الاستطراد في قراءة هذا التمهيد.

فهذا الكتاب ـ حين نريد تصنيفه ـ يمكن أن نقول: انه دراسة قرآنية أعني انها بدأت بالقرآن العظيم وانطلقت منه، وعاشت في رحابه، وبقيت تصدر منه وترد إليه حتى نضجت واستوت على سوقها. لم تأت القرآن مقتبسة مستشهدة لآراء كونتها، ومذاهب فلسفتها ثم جاءت تجعل آياته عضين تعزز بها مذاهبها، وتستشهد به لمواقفها، بل جاءته معلنة فقرها وحاجتها واضطرارها اليه مع يقين تام بأنها ستجد في القرآن المجيد ضالتها، وفي مكنونه المتكشف للمتطهرين بغيتها وغايتها، فهي دراسة نموذجية في طريقة تكوينها وبنائها، وتعاملها مع

القرآن المكنون فضلا عن نموذجيتها في القضايا التي تناولتها. ولقد بقي المؤلف ـ وفقه الله ـ يتدبر آيات الكتاب الكريم، ويرتاد مغانيها ومعانيها ويقلب الفكر في قضايا الكون والإنسان ليصل الى بناء هذه الدراسة بعد سنين عدد ثم تقدم الى المعهد بخطتها الاجمالية قبل ثلاث سنوات أو تزيد ونوقش فيها، وجرى التفاهم على مواصلة الدراسة، ومتابعة العمل فيها حتى إذا استوت على دعائمها، ونضجت قضاياها حضر المؤلف إلى واشنطن لينقطع لكتابتها. وقد وفقه الله تعالى لكتابتها.

وهذه الدراسة ـ في الوقت نفسه ـ دراسة منهجية، فهي من الدراسات المنهجية في الصميم، ففي سائر جوانبها تجد محاولة جادة متميزة لمعالجة مشكلات المنهج لا في العلوم الاجتماعية والإنسانية فحسب، بل لمعالجة قضية المنهج بذاته ومن حيث كونه منهجا، بل جاوزت ذلك بفضل القرآن العظيم وبركاته لتقدم المنهج القرآني البديل عن سائر المناهج المعروفة. وهي في الوقت نفسه دراسة فلسفية في أبعادها ومراميها وطرائق تناولها لما تناولته.

وتصدر هذه الدراسة وقد مهدت الطريق لها دراسات عديدة منها مدارسة الأستاذ الشيخ الغزالي والأستاذ عمر عبيد حسنة «كيف نتعامل مع القرآن»، و«كيف نتعامل مع السنة» للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي و«أزمة العقل المسلم» للأستاذ الدكتور عبدالحميد أبو سليمان و«مدخل إسلامية المعرفة» للأستاذ الدكتور عماد الدين خليل و«تراثنا الفكري بين النقل والعقل» للشيخ الأستاذ محمد الغزالي و«معالم المنهج الإسلامي» للدكتور محمد عمارة و«قضايا الفكر الاسلامي» لنا و«مراجعات في الفكر والدعوة» للأستاذ عمر عبيد حسنة وهي ـ بالإضافة إلى هذا وذاك ـ تعتبر الإبرازة الجديدة لقضية إسلامية المعرفة. فهي معبرة بشكل واضح عن بدء المرحلة الجديدة من مراحل العمل في قضية «بناء المنهج المعرفي الإسلامي وإسلامية المعرفة»، التي تخرج بهذه القضية

الفكرية الهامة إلى آفاقها العالمية لتصبح قبسا من نور القرآن وتعبيرا عن هدي وهداية القرآن الخالد لعالم طال انتظاره للهدى والهداية ودين الحق.

ان قضية بناء «المنهج المعرفي وإسلامية المعرفة» يمكن أن نقول: إنها مرت بأطوار عديدة فلربما كانت في بدايتها تأملات متناثرة في المنهج والمعرفة والتصنيف المعرفي الإسلامي عبر تاريخنا الفكري الإسلامي الطويل ثم بلغت مستوى الأمنية والحلم الجميل عند رواد المدرسة الإصلاحية في أواخر القرن الماضي لمواجهة محاولات الغزو الفكري والاستلاب الثقافي ثم تبلورت لتكون فكرة قابلة للتطبيق في دراستي الأخ الدكتور عبدالحميد أبو سليمان للماجستير والدكتوراه. وفي دراسات وبحوث مؤتمرات إسلامية المعرفة الأول والثاني بصفة خاصة وكانت قد تحولت إلى كيان بتأسيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في أمريكا (١٩٧٢)، ثم صارت قضية تقوم لها وعليها مؤسسة بحثية علمية على أيدي الرواد الأوائل الذين أسسوا المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مطلع هذا القرن الهجري الخامس عشر لتبدأ مسيرتها المباركة في أطر العملية التعليمية كلها تجند الأساتذة والباحثين، وتستقطب الطلبة والدارسين، وتدخل المقررات الدراسية والأدوات والوسائل المعرفية، لتصبح مشروعا ثقافيا فكريا منهجيا له تيار لا يمكن تجاهله عند الحديث عن تيارات الفكر الإسلامي الإصلاحي الحديث.

ولقد تطور خطاب قضيتنا كثيرا منذ تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي وشروعه في مزاولة نشاطه سنة ١٩٨١م، فتحول عن كونه خطابا إسلاميا خاصا موجها إلى العاملين في الحقل الإسلامي يلفت نظرهم إلى حقيقة أزمة الأمة الإسلامية ويؤكد على أنها أزمة فكرية ومنهجية لا عقيدية ولا فقهية، وثقافية أكثر منها سياسية وتحد داخلي أكثر منه تحد خارجي كما كان في المؤتمر الأول لإسلامية المعرفة والفترة القصيرة التي تلته ليكون خطابا فكريا ثقافيا

موجها بشيء من التحديد إلى المتخصصين المسلمين من أساتذة وطلاب يناشدهم أداء أدوارهم، والقيام بمهامهم من خلال مواقعهم وتخصصاتهم فيناشد الاجتماعيين منهم توجيه دراساتهم وبحوثهم الوجهة التي تساعد على إيجاد تراكمات منهجية وفكرية وثقافية تعين على بناء المعرفة الإسلامية وتوضيح المنهج الإسلامي ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي المختلفة.

ويناشد المتخصصين في العلوم التقنية والتطبيقية توجيه دراستهم الوجهة الإسلامية وإنقاذ هذه العلوم من الفصام عن القيم، ذلك الفصام الذي فرضته عليها وعلى فلسفتها الاتجاهات الوضعية والفلسفات المادية.

ومناداتهم لتكريس بحوثهم ودراساتهم لمعالجة قضايا التخلف في العالم الإسلامي لإنقاذه ـ على سبيل الوجوب العيني من الدمار الذي يتعرض إليه.

ثم بدأ العمل في تحضير أهم الأدوات والوسائل الفكرية والثقافية التي تساعد الباحثين على ارتياد تلك المجالات والبحث فيها من ناحية، وتوضح ان هذه القضية قضية عملية وليست خيالية طوباوية، وان العلماء ـ في العالم الإسلامي خاصة ـ يمكن ان يتعاملوا معها: فالمسلمون منهم يمكنهم التعامل معها من منطلق الالتزام الديني، وغير المسلمين يمكن ان ينطلقوا في التعامل معها من منطلق الالتزام الثقافي. فالإسلام دين للمسلم في العالم الإسلامي وثقافة لجيرانه.

وخلال هذه المسيرة المباركة برزت آثار كثيرة لم يلحظ أبعادها إلا الأقلون من المفكرين والعلماء المهتمين برصد حركة الفكر والثقافة في عالمنا الفسيح فتكاثرت الدراسات المؤيدة والمعارضة والمضادة، وقامت مؤسسات عديدة للعمل على «التأصيل الإسلامي للمعرفة» و«إحياء التراث الإسلامي» ومحاولة معالجة كثير من قضايا المعرفة من منظور إسلامي، واختلفت الأنظار حول القضية اختلافا شديدا، لكن قضية «إسلامية المعرفة» نفسها كانت تتفاعل وتتطور وتنمو وتنضح بأقلام وألسنة ودراسات ومشاريع ذلك العدد المحدود جدا من

حملتها، المتفهمين لدورها ورسالتها لتصبح ـ اليوم ـ خطابا عالميا قرآنيا يهدي للتي هي أقوم فيعالج مشكلة المنهج ويعمل على حل إشكالية العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، وإنقاذ فلسفة العلوم الطبيعية من المأزق الذي يكاد الإنسان المعاصر ينتحر فيه من خلالها وذلك بإخراجها من مضايق النهايات الفلسفية والوضعية الخانقة ـ التي أوصلتها إليها الفلسفة الوضعية المنبتّة عن الله، المنقطعة عن هداية وحيه.

وخطاب «إسلامية المعرفة» بحكم انطلاقه من الوحي الإلهي المطلق، المهيمن على العلم المحيط بالمعرفة، المعادل للوجود الكوني كله سوف يكون قادرا على احتواء ما بلغته الحضارة المعاصرة، وتنقيتها وإنقاذها مما يتهددها ويتهدد البشرية كافة بمنهجية «الجمع بين القراءتين» قراءة القرآن المسطور والكون المنثور فيظهر دين الله على الدين كله، ويسود الهدى، ويدخل الناس في دين الحق أفواجا يقودهم منهج، وتهديهم بصيرة، متجاوزين حدود الأقاليم، والأقوام، والدول والمصالح الضيقة المفرّقة، وكثير من مفاصل الواقع التاريخي المعطلة.

ان قضية «إسلامية المعرفة» في هذه المرحلة وفي هذه الدراسة بالذات قد كشفت عن وجه جديد من وجوه إعجاز القرآن العظيم غير المكتشفة سابقا ألا وهو وجه قدرة هذا القرآن العظيم على بناء المنهج العلمي الكوني القادر على إعادة بناء الإنسانية من خلال المنهج والمعرفة والثقافة وإحداث التغيير في العالم كله، واحتواء سائر تناقضاته والقضاء على سلبياتها، وتحويلها إلى عوامل تفاعل بناء، وتجاوز ثنائيات الصراع والتقابل إلى وحدة في تنوع وتوحد في تعدد.

ونحن ـ هنا ـ لا نريد أن نعزّز ذلك الاتجاه الذي شاع مؤخرا لإثبات ما عرف «بالإعجاز العلمي». فهذا الاتجاه يمثل بعض المحاولات المخلصة المنطلقة من عقلية المقارنات والمقاربات التي ينبغي للعقل المسلم أن يتجاوزها لمرحلة أكثر

تقدما، وهي مرحلة «مجاهدة الدنيا كلها بالقرآن العظيم» «وجاهدهم به جهادا كبيرا» لإثبات عالميته، وعمومه وشموله وقدرته ويجاوز خطابه لمرحلة خطاب «الأميين» ليؤمنوا فيهتدوا، وليربط على قلوبهم فيطمئنوا ويسعدوا، ويعالج مشكلاتهم فيستريحوا. فذلك شيء يسير وهو بعض ما في بحار مكنونه، ولكنه خطاب إلى العلماء ليرشدهم، وإلى الفلاسفة ليهديهم وإلى صنّاع الحضارات لينقذهم، وإلى عالم اليوم والغد ـ كله ـ ليظهر فيه دين الهدى والحق على الدين كله. فلا نريد أن يجري حملة القرآن به لاهثين وراء الاكتشافات العلمية، والاختراعات التقنية، بل نريد أن يهيمن القرآن على المناهج العلمية، والوسائل الإدراكية حتى يهدي البشرية كلها إلى التي هي أقوم، ويبشر المؤمنين.

إن قضية «إسلامية المعرفة» قد كشفت في هذه المرحلة عن أبعاد جديدة في أهداف القرآن العظيم تضاف إلى ما كان قد تكشف من مكنونه للسلف الصالح. فلقد كان السلف يرون ان القرآن العظيم قد اشتمل على علوم الآخرة أو الغيب، والحلال والحرام وأخبار الماضين، واعتبروا هذه الأمور الثلاثة محاوره الأساسية التي دارت حولها سوره وآياته.

ولخص بعض أفاضل العلماء المعاصرين محاور القرآن العظيم بمحاور خمسة: الله الواحد، والكون الدال على خالقه، والقصص القرآني، والبعث والجزاء، والتربية والتشريع، واعتبرها أمهات لمسائل كثيرة تناولها القرآن المجيد وأدرجها تحت هذه المحاور، ولاشك ان هذه المحاور هامة وأساسية، ولكن المحور الأهم الذي تعمل قضية «إسلامية المعرفة» على الكشف عنه ـ في مرحلتها هذه ـ هو محور «المنهجية المعرفية في القرآن العظيم»، هذا المحور الذي سوف يمكن الإنسانية من الاهتداء بهداية الكتاب الحكيم؛ وضبط عقولها ومعارفها ومسيرتها الثقافية والحضارية بضوابطه وموازينه فتتحرك في ظل هديه وهيمنته من منطق الظاهرة الكونية والتجربة الإنسانية، والسنن الإلهية والقواعد

الكونية والاجتماعية في منهج قرآني يجعل حركتها منسجمة مع الغيب منفتحة على آفاقه، منطلقة في عمق التجارب العلمية والنهايات الفلسفية باتجاه عالمية الهدى الخالص والدين الحق، المحتم ظهوره على الدين كله، ولو كره الكافرون، وقصر الجامدون، وانحرف المعاندون.

وهذه الدراسة مكرسة ـ تماما ـ للكشف عن هذه المنهجية وتوضيح أبعادها، وتقديمها الى طلاب العلم ورجال المعرفة ليرتادوا وهم مزودون بهذا المنهج القرآني آفاق المعرفة القرآنية المتنوعة وعلومه المتعددة في النفس والمجتمع والتاريخ والآفاق.

وهنا أود ان أنبه على بعض الأمور التي قد تعين القارئ على حسن فهم بعض ما ورد في هذه الدراسة:

١ـ ان علماء أصول الفقه قد فسروا «الحكم الشرعي» بأنه: «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع» والخطاب الإلهي القرآني خطاب عام شامل يتناول الجنس البشري ـ كله ـ إلى يوم القيامة، وقد أكدوا هذا العموم وفصّلوا قضاياه، ولكنهم حين تناولوا القضايا الفقهية الجزئية اختلفوا في تناول الخطاب القرآني الإلهي بفروع الشريعة لغير المسلمين فألقى ذلك النزاع ظلالا على عموم الخطاب القرآني وشموله للناس كافة انعكست آثاره الفكرية على عالمية الخطاب القرآني، وأفرزت كثيرا من القضايا التي كان على العقل المسلم ان يكون في منأى عنها.

كما ان قصر اهتمامهم فيما يتعلق بالإنسان أو «المحكوم عليه» على حد تعبيرهم ـ على جانب تعلق الخطاب التكليفي به، جعل الاهتمام ينصب على قضايا «أهلية التكليف»، وخوارم هذه الأهلية وشروطها وعوارضها بشكل أدى إلى قراءة الخطاب الإلهي قراءة واحدة من ناحية وجزئية من ناحية أخرى لا تستدعي ارتياد آيات الله وسننه في الأنفس والمجتمعات والآفاق بشكل يمكن

أن يولد نوعا من العلوم والمعارف الانسانية والاجتماعية، ودراسات متعمقة في الفعل الإنساني من ناحية آثاره العمرانية والحضارية، بل اقتصرت تلك الدراسات والمباحثات على ذلك الجدل العقيم في مصادر التقويم للفعل الإنساني وما إذا كانت تلك المصادر شرعية أو عقلية فاستتبع ذلك الجدل فصاما بين النقل والعقل كانت له أفدح الآثار على الفكر الإسلامي.

وأقل ما يقال فيه: ان فيه خروجا على المنهجية القرآنية في الجمع بينهما.

كذلك أدرجت كل متطلبات العمران والشهود الحضاري تحت مفهوم«فروض الكفايات»، وفسرت «فروض الكفايات» تفسيرا قاصرا منطلقا من مفهوم «التكليف» ـ وحده ـ لا من مفهوم «العمران» و«التكليف» معا أو من مفهوم التكليف الشامل لقضايا العمران والشهود الحضاري. فقالوا: إنها ـ الفروض التي إذا قام بها البعض سقطت عن الباقين فأدى ذلك التصور في عصور التقليد والتخلف إلى إهمال تلك الفروض ـ التي تعتبرها منهجية القرآن جزءا لا ينفصل من المفهوم الشامل للعبادة: ﴿تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا﴾ (الإسراء/٤٤) و﴿النجم والشجر يسجدان﴾ (الرحمن/ ٦).

وعطلت القراءة الثانية قراءة الكون وسنن الله في الآفاق والكون والأنفس، من خلال ربط المعرفة بمحيط الفقه وحده ومدحها أو ذمها تبعا لذلك. فالفلك ينبغي ان يتعلم منه ما يساعد على ضبط مواقيت الصلاة فتعلمه من قبيل ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب وإلا فلا قيمة له.

والهندسة يجب تعلم ما يستدل به منها على تحديد اتجاهات القبلة. وكثير من العلوم والمعارف التي جعلها الفقه تدور في فلكه حيث دار وتقتصر على تلبية حاجات الفقيه فقط. ولو ان القراءة الثانية أعني قراءة الكون أخذت مداها ـ «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم».

٢ـ قد نقلت لأسباب كثيرة قضية «النسخ» من مجالاتها الكلامية المتعلقة ببيان نسخ القرآن العظيم لشرائع الاصطفاء القومي أو القبليّ والأسريّ ونسخ الخطاب الخاص المؤقت فيما نزل قبل القرآن من كتب وصحف ونسخ الشرائع المرتبطة بالآيات الكونية نقل النسخ إلى الحكم الفقهي بالنسخ أو التناسخ بين النصوص القرآنية لمجرد قيام ما ظن انه تعارض بين النصين في ذهن المجتهد، مما جعل البعض يتوسع في مفهوم النسخ ليدرج تحته بيان المجمل، وتقييد المطلق وتخصيص العام حتى بلغت الآيات القرآنية التي زعم البعض دخول النسخ فيها المئات.

كما ذهب البعض الى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب. «والقول بأن السنة قاضية على الكتاب» تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وقد فات هؤلاء ان هذا القرآن مهيمن على الكتب السماوية التي سبقته ولا مهيمن عليه. وان النص المطلق لا ينسخه المقيد المشخص بالزمان والمكان والإنسان وان مهمة رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ البيان والتوضيح، وتعليم الناس كيفية تنزيل القرآن العظيم على الواقع، لا نسخه ورفع أحكامه أو إبطالها.

وفي الوقت الذي قرر فيه بعض المشتغلين بالعلوم النقلية تلك القضايا الخطيرة غير آبهين بآثارها الفكرية والتربوية والنفسية ذهب بعضهم يقرر من نفس المنطلق ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ فكأنهم بذلك أرادوا توريث أمة محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ شرائع الإصر والأغلال التي نسختها رسالته وأبطلتها شرعته ورفعت عنها بالرحمة المهداة والنعمة المسداة، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا.

قال تعالى: ﴿**واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير**

الغافرين * واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون * الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون* قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ الأعراف/١٥٥ ـ ١٥٨.

وقال تعالى: ﴿ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين * وآتيناهم بينات من الأمر فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون * ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون * إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئا وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله ولي المتقين * هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون * أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون﴾ الجاثية/١٦ ـ ٢١.

٣ـ ولم تقف الانحرافات عن منهجية القرآن العظيم عند هذا الحد، بل تجاوزته الى جملة من المفاهيم الخطيرة التي ترتبت عليها انحرافات فكرية هائلة، فقيل بتعدد الحق والحقيقة بتعدد أوجه النظر إليها.

واختلاف مذاهب الناظرين، والحق ثابت والحقيقة واحدة فلا يؤثر في ثبات الحق في ذاته اختلاف أنظار النظارين، ولا يؤثر في وحدة الحقيقة بذاتها تباين اجتهادات المجتهدين وإذا خفف الباري ـ جل شأنه ـ على الناس ورخص لهم

الأخذ بغلبة ظنونهم، والراجح من اجتهاداتهم في المجالات الفقهية التي تختلف فيها أنظار المجتهدين فان ذلك لا يعني تحول الثابت الى متغير، ولا تحول المطلق في ذاته الى نسبي ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون ﴾(المؤمنون/٧١).

ولو ان هذه الأمور بقيت في إطار فقهي جزئي تدور بين المتخصصين الفنيين في دوائر اختصاصهم لهان الأمر لكن عقلية التعميم أعطتها صفات العموم والشمول لتنعكس آثارها الفكرية والعقلية والنفسية والتربوية على سائر جوانب الحياة الإسلامية فتحيلها إلى كمية من الرمال المتحركة القلقة مالها من قرار.

٤ـ ولم تكن تلك القضايا التي أشرنا إليها هي الإصابات الوحيدة التي تعرض لها القرآن العظيم، بل لقد تعرض الذكر الحكيم الى كثير من الإصابات الأخرى حتى في المجالات التي ما كان ينبغي ان يكون فيها مرجع سواه كالمجال اللغوي والنحوي فان من البديهي ان اللغة العربية مدينة للقرآن العظيم لا بثرائها وبلاغتها وبديعها وبيانها فقط بل بحياتها كلها ومع ذلك فكثيرا ما نرى اللغويين يقررون قواعد اللغة والنحو وفقا لألسنة الأعراب فإذا جاءت في القرآن العظيم آية على خلاف ذلك قالوا: «وقد ورد في القرآن شذوذا»مما حمل الإمام فخر الدين الرازي أن يقول: وهو يتحدث في تفسيره لقول الله ـ تعالى ـ ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢) قول هؤلاء الأدباء إنه لا يجوز دخول «رب» على الفعل المستقبل لا يمكن تصحيحه بالدليل العقلي، وإنما الرجوع فيه إلى التنقل والاستعمال (أي وقد استعمله القرآن العظيم) ولو أنهم وجدوا بيتا مشتملا على هذا الاستعمال لقالوا: انه جائز صحيح؛ وكلام الله أقوى وأجل وأشرف فلِم لم يتمسكوا بوروده في هذه الآية على جوازه وصحته؟![1]

---

(١) التفسير الكبير، ص ١٩ ـ ١٥٣.

وكان الأجدر بهؤلاء أن يتخذوا من القرآن العظيم قواعدهم، ويبنوا عليه علومهم لا العكس.

٥ـ ان القرآن العظيم قد تفضل الله سبحانه وتعالى بحفظه وجعله معصوما عن أي تغيير أو تحريف ليكون المرجع المطلق للبشرية كلها، تعود إليه في كل زمن وفي كل عصر وفي كل مكان فتعرف منه كيف ترسم مناهج الحياة، وكيف تسلك السبيل الى الله، وكيف تحيا حياة زمانية ينسجم فيها الإنسان مع الكون والحياة لتحقيق الغاية العظمى من الوجود البشري وهي إعمار الكون وعبادة خالقه: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (هود/ ٦١). وإذا حاول أحد أن يضع القرآن الكريم ـ بإطلاق ـ في إطار فهم بشري محدد في زمانه ومكانه، أو أسلوب أو منهجية خطاب معين، فإنه بذلك يصادر على القرآن العظيم خاصية من أهم خواصه الكثيرة وهي الإطلاق. فالقرآن العظيم نص مطلق يستطيع الناس ان يفهموه في كل عصر، وفي كل مكان، بطريقة تجعلهم قادرين على معالجة مشكلاتهم انطلاقا من هديه وتوجيهه، مستفيدين من اللغة التي نزل بها وتطورها الدلالي واتصال الفهم والتأويل والتفسير بمناهج السلف الصالح.

وحين يأتي أهل عصر من العصور ليقولوا ان فهمنا البشري للقرآن الكريم هو الفهم الوحيد فان ذلك يعني انهم قد أعلنوا هيمنة فهمهم ذاك على القرآن العظيم وعارضوا هيمنته المطلقة وإعجازه الدائم المستمر، وحولوه إلى جانب من جوانب تراثهم يأخذ الناس منه ويتركون. ولذلك فقد أعلن القرآن الكريم في مواضع عديدة هيمنته على كل ما عداه من كتب سماوية فكيف تهيمن عليه أفهام البشر في أي عصر من العصور؟!

ان التفسير ـ بمفهومه الاصطلاحي ـ فيما عدا ما فسره رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ان هو إلا جهد بشري يستخدم المفسرون فيه جهودهم وأدواتهم ومعارفهم المختلفة ليتكون لهم فهم هو في كل الأحوال يؤخذ منه

ويترك، والحكم في قبوله أورده إلى الله، فالقرآن يفسر بعضه بعضا، ثم الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما بينه وأوضحه من معاني القرآن الكريم وهو قليل جدا بالمفهوم الشائع الاصطلاحي للتفسير،[1] كما ان قواعد لغة التنزيل ومعانيها لابد من ملاحظتها في هذا. فذاك يحمي المفسر من أن يزيغ فهمه أو ينحرف إدراكه لآيات الكتاب الكريم.

ولقد سيطرت على اتجاهات التفسير منذ القدم مدرستان كبيرتان: مدرسة انطلقت مع الرأي فحملت القرآن العظيم ما يحتمل وما لم يحتمل، وتجاوزت

---

(١) هذا التحفظ مقصود. فإن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ترك للناس مع كتاب الله سنته وسيرته، وللسنة مفهومها وللتفسير مفهومه، ولو ان رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فسّر آيات الكتاب الكريم كلها، بالمفهوم الاصطلاحي للتفسير لما جاز لأحد ان يفسّر القرآن العظيم بما لم يفسّره به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولوقع كل أولئك المفسّرين ومنه الصحابة والتابعون الذين اثرت عنهم مأثورات كثيرة في التفسير تحت طائلة الوعيد النبوي، وما فائدة الأمر بالتدبر إذا كان من أنزل عليه القرآن العظيم قد فسّره كله، وكيف سطر الفقهاء من أهل الحديث وأهل الرأي كل تلك الآراء والمذاهب الاجتهادية التي جعلت بعضهم يستنبط من الآية الواحدة عشرات المسائل. لقد كان بعض العلماء يستنبط من الآية الواحدة مئات المسائل فهل ثبتت عندهم تلك الفهوم بأحاديث تفسير أي أن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ قد ذكر كل تلك المسائل في تفسيره. لقد ذكر فخر الدين الرازي في مقدمة تفسيره بأنه لو شاء ان يضع في تفسير الفاتحة وحدها وقر بعير لفعل دون ان يفرغ من معانيها فهل قصد هو وأمثاله ان يرووا تفسيرا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم؟ وما حكم هؤلاء وتفاسيرهم التي بلغت الآلاف إذا كان هناك تفسير نبوي تجاوزوه بما في ذلك أولئك الذين جمعوا أقوال الصحابة والتابعين في التفسير؟ ان الفرق كبير جدا بين السنة والتفسير فإن سنة رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ مجموع أقواله وأفعاله وتقريراته وهي ـ قطعا ـ بيان القرآن، لكنها لا تسمى تفسيرا بمعناه الاصطلاحي، والله أعلم.

في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من طبيعيات ومنطق وسواها، وفات بعضهم أنه كتاب هداية وليس كتاب صناعة أو زراعة أو طب أو تعليم حرف، وإن كانت مكنوناته تعطي كثيرا من الهداية والتوجيه في كل ما له علاقة بهداية الإنسان وتمكينه من مهامه في هذا الوجود.

ومدرسة أخرى: جعلت الأثر وحده مهيمنا على الفهم القرآني وما لم يكن فيه (أثر) أعطت الهيمنة فيه للقاموس اللغوي ليتحكم وحده في تقديم معاني القرآن العظيم. ولقد جرى الخلاف بين المدرستين إلى كثير من المشكلات. فتفسيرات المدرسة الأولى كثيرا ما جعلت القرآن العظيم مجرد شواهد تدلل لمعارفها وثقافتها ولم تساعد على أن يكون القرآن العظيم وقراءته هما المنطق باتجاه المعرفة.

وأما المدرسة الأخرى: فلقد طفحت كتبها التفسيرية بروايات فيها المقبول وفيها ما لم يخضع (لمناهج النقد الحديثية) وامتلأت بعضها (بالإسرائيليات) فكان في ذلك كله إساءة بالغة للقرآن العظيم.

فالقرآن العظيم لا يعطي نفسه إلا لقارئيه المتدبرين، والقارئ الذي يستطيع أن يأخذ من القرآن العظيم بعض كنوزه ومكنوناته هو ذلك الذي ينطلق من القراءة للقرآن العظيم ابتداء باعتبار القراءة منهجية هذه الأمة تنطلق منها مستخدمة التدبر والتأمل والتذكر والفهم والفقه واللغة والأثر كلها كوسائل في فهم القرآن الكريم. ثم ينطلق بعد ذلك بكل هذه الوسائل لقراءة الكون المفتوح الذي يشكل وسيلة أخرى من وسائل الفهم والإدراك الإنساني الإسلامي للقرآن الكريم.

فالقراءتان متضافرتان ومتلازمتان. قراءة القرآن المسطور قراءة تحليلية متدبرة، وقراءة الكون المنشور قراءة سننية علمية. وإن إعمال القراءتين معا

والجمع بينهما بمنهجية كونية والانطلاق منهما مع الاستفادة بسائر الوسائل تجعل من هذه القراءة الكاملة الوسيلة الدائمة المتجددة لتحقيق الغاية من الخلق وبناء الحياة الطيبة في الدنيا والآخرة.

كما ان تعطيل أي من القراءتين أو تجاوزهما أو الإخلال بالتوازن بينهما هو إعراض عن ذكر الله تعالى يترتب عليه من الحرج ما يجعل المعيشة ضنكا والمآب سيئا: ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى﴾ طه/١٢٤.

والمسلمون اليوم وهم يواجهون قضايا الحياة المعاصرة قادرون على معالجة مشكلاتها، واستئناف حياة إسلامية معاصرة يمكن أن تجعل من المسلمين الدليل الحضاري المناسب إذا أحسنوا قراءة القرآن العظيم، وقراءة الكون ـ وفهم الحياة. أما إذا انطلقوا لبناء الحياة من خلال تراثهم أو حاولوا ان يسقطوا واقعهم التاريخي بتفاصيله وشؤونه وشجونه على شؤونهم المعاصرة بعيدا عن المنهجية المعرفية القرآنية. فقد يدمرون بذلك حاضرهم ويصادرون على مستقبلهم ومستقبل العالم معهم ويظلون بعيدين عن تحقيق أهدافهم. ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح بها أولها، والذي صلح به أولها كتاب الله وهدى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم في قراءته وفهمه وتنزيله على واقع الحياة، مع الحفاظ على إطلاقه.

لقد انطلق المسلمون من بعد انتقال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى الملأ الأعلى يكونون حضارتهم ويبنون علومهم وينتجون في سائر مجالات الحياة، فأنتجوا فقها وتفسيرا ولغة وأصولا ومناهج، وبنوا حضارة كان لها ازدهارها وتأثيرها على الدنيا كلها، وأدت للدنيا أدوارا لا يمكن إنكارها أو تجاهلها.

وبقيت عقولهم متألقة متآلفة قادرة طيلة فترة التزام تلك العقول بالقرآن

العظيم والصدور عنه والرجوع إليه في كل شيء، والاهتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في فهمه وتنزيل أحكامه على الواقع ولكنهم يوم بدأوا يكتفون بما أنتجته العقول من تراث، وطفحت تفاسيرهم بالإسرائيليات ولم يعودوا يرجعون إلى القرآن العظيم إلا ليستشهدوا بآياته أو بما ورد من السنة على صحة مذهبهم أو ما تبنوه من آراء أسلافهم بدأت عملية التراجع والنكوص على الأعقاب حتى بلغت الأمة مبلغها هذا وجمدت منها العقول.

واليوم ونحن نحاول أن نستعيد دورنا وأن نعيد بناء أمتنا أمامنا سبل ثلاثة: سبيل جربناه وسبيلان نحاول ان نشق طريقنا إليهما.

أما السبيل الذي جربناه فهو سبيل التبعية للغير وتقليد الآخر وانتهاج نهجه وسلوك سبيله وهذا أمر قد ثبت فشله ولم يعد عاقل يجرؤ على المناداة به. وأما السبيلان اللذان تحاول الأمة المسلمة في صحوتها المعاصرة الاتجاه إليهما فهما:

ـ سبيل إعادة قراءة التراث والعمل والكفاح من أجل إعادة تمثيله في الواقع. وتلك محاولة محكوم عليها بالفشل شاء الناس أم أبوا وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد وضع لهذا الكون سننا تحكم مسيرته وتهيمن على سائر أوجه نشاطه، ومنها ان ما مضى لن يعود وان الحياة سائرة إلى غايتها وان أي مخلوق في هذا الوجود لن يعيد لحظة مرت أو ساعة انصرمت، وان تفاعل الواقع والإنسان والزمان والمكان والأحداث التي تنتج عنها هي أمور لا يمكن إعادتها بشخوصها أو إعادة إحيائها، فالدنيا مزرعة للآخرة، والناس بآجالهم، وعصور التاريخ وفتراته وأزمانه لها آجالها، وكلما ذهب عصر جاء عصر آخر غيره وبالتالي فإن ما يحاول هذا الاتجاه عمله هو إيجاد الأشباه والنظائر.

ـ وأما السبيل الثاني فهو سبيل إعادة القرآن العظيم ودراسته وتدبره وتأمله ومحاولة فهم قضاياه مع الاستعانة بما صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتمثل نهجه وسيرته وسنته والتأسي، ودراسة ذلك كله دراسة تحليلية

تمكن من استخراج المقاصد القرآنية، وفهم الغايات النبوية، والكليات والقواعد الإسلامية. واستخدام كل الوسائل المناسبة والأدوات والمناهج التي توصل إليها الإنسان للفهم وللتنزيل على الواقع وإخضاعه لهيمنة القرآن المجيد بفهم معاصر لمنطق الهدي النبوي الكريم، ليصبح القرآن العظيم المصدر الأساس لتشكيل الحياة المعاصرة فكريا وثقافيا وعمرانيا وحضاريا، فيتمكن الإنسان المعاصر أن يصل إلى الهدى ودين الحق فيؤدي أمانته ويقوم بمهمة الاستخلاف ويحقق الوسطية وينهض بواجب الشهادة على الناس.

وحين يقرأ الإنسان اليوم القرآن والوجود قراءة جمع وتلاحم سوف يقدم زادا فكريا ومعالجات ثقافية تعالج مشكلات الحياة وقضاياها، وسوف ينطلق الإنسان في عملية البناء مستفيدا من تراثه، موظفا للصالح منه، معتبرا بدروسه وعظاته وسوف تصبح الامة بذلك من الأمم التي جعلت من تراثها وسيلة دفع وبناء لحاضرها، وتهيئة وتحضير لمستقبلها، وسوف تأخذ موقع الأمة المخرجة للناس لهدايتها وإيصالها إلى الهدى ودين الحق.

ان الصحوة الإسلامية لا تعني ان يتبنى المسلم إرث الواقع التاريخي ومحاولة إعادة تمثيله وتشخيصه في عالم اليوم، فإنه ان فعل فسوف يضيع بذلك جهوده ويحبط آمال الجماهير فيه، ويقدم نموذجا لأولئك الذين أحبط تاريخهم وتراثهم جهودهم وأفسد حاضرهم وصادر على مستقبلهم.

ولكن لو اتجهت العقول المسلمة اليوم إلى الخيار الثاني، فاتجه علماء الأمة الى مكنون الكتاب الكريم يستنطقون الحلول لمشكلات العالم ويستمدون من مكنوناته التي قضى الله ان تتكشف طبقا لحالات الاستدعاء الزماني، ويتجدد عطاؤها لتهيمن على أي واقع وتعالج أي مشكل فإنهم بذلك سوف يقدمون النموذج الإسلامي المعاصر الذي يمكن الأمة من ان تسترد مكانتها وتستعيد رشدها وتهدي البشرية الى الهدى ودين الحق.

وتبقى القراءة الدائمة للقرآن العظيم منهجية هذه الأمة تحميها من الانحراف في ظل فهم سليم ينفي عن القرآن العظيم تحريف الغالين، وانحال المبطلين، وتأويل الجاهلين ويساعد على تنزيل احكام القرآن على الواقع.

اللهم اجعل القرآن العظيم ربيع قلوبنا، وجلاء همومنا واحزاننا ونور أبصارنا وبصائرنا. اللهم علمنا منه ما جهلنا وذكرنا منه ما نسينا وارزقنا تلاوته آناء الليل وأطراف النهار وبالشكل الذي يرضيك عنا. اللهم اجعل القرآن المجيد سائقنا ودليلنا إليك وإلى جنات رضوانك واجعلنا من أهله واحشرنا تحت لوائه. وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

الفصل السابع

جدلية الغيب والانسان والطبيعة

يسعدني ويشرّفني أن أعدّ هذا التصدير أو التقديم لكتاب «العالمية الإسلامية لثانية» الذي دبّجه يراع المفكّر السوداني الأستاذ «محمد أبو القاسم حاج حمد»، وهو فيلسوف سوداني معاصر أخذ من العلم والفكر والفلسفة بنصيب وافر، وما كتابه هذا «العالمية الإسلامية الثانية» إلاّ شاهد ومؤشّر على نصيبه الوافر، وحظّه الكبير من الفكر الأصيل المستنير، والقدرة التحليلية المتينة والطاقة والصبر والجَلَد على دراسة القرآن الكريم، وأقول دراسة القرآن الكريم، وهي دراسة تتّصف بالتلاوة والتحليل والتّتبع، منبثقة عن النظر للقرآن الكريم كمعادل موضوعي للكون والنظر للإنسان كمعادل للكون كذلك. فالقرآن كتابُ الله المسطور، والكون كتابه المنثور، والإنسان هو المستخلَف للجمع بين القراءتين للاهتداء بالوحي لتدبير الكون وإعماره والاستفادة من سُنن الكون وقوانينه ونواميس حركته لفهم القرآن واكتشاف سُننه والروابط بين آياته والمنهجية الناظمة له كله.

عرفت الأخ «محمد أبو القاسم حاج حمد» قبل أن ألقاه في كتابه هذا «العالمية الإسلامية الثانية». لفت نظري العنوان وإذ شرعت في القراءة لم أستطع أن أفارق الكتاب قبل أن أنتهي منه في قراءة أولية مررت بها على صفحاته كلها، فأدهشني في الرجل تلك القدرة التي لم ألْقَها لا في قدامى المفسرين ولا في

معاصريهم على فهم آيات الكتاب فهماً قائماً على النظر إلى وحدته البنائية، والجمع بين آياته كلّها وسوره كلّها وأجزائه كلّها وكلماته وحروفه كلها، لاكتشاف محدّداته واقتناص موضوعاته، وأهم من هذا وذاك أنني وجدت إنساناً يأتي إلى القرآن العظيم محاولاً التحرر من فكره وثقافته الوضعية وأي أفكار أو فلسفات كان قد اكتسبها، ليجلس في رحاب القرآن الكريم متدبّراً متذكّراً متفكّراً بفقر شديد إليه واستسلام لمحدداته ومؤشراته وموجهاته للفهم. فقررت الاتصال به فوراً والبحث عنه في كلّ مكان، وكان له ما أردت وشرفت بلقاء الرجل وكما يقول القائل:

كانت مساءلة الركبان تخبرني ... عن أحمد بن سعيد أطيب الخبر

حتى التقينا فلا والله قد سمعت ... أذني بأحسن مما قد رأى بصري

فوجدت في الرجل تعلّقاً بالقرآن وعشقاً له وحباً فيه، من الصعب أن تجد من يباريه أو يجاريه فيه.

وأهم من هذا وذاك اعتقاده أن أي شيء في الوجود وأي شأن من شؤون الإنسان يمكن أن يجد له في القرآن أصلاً أو مؤشراً أو محدّداً أو موجّهاً أو منبّهاً يُعين على فهمه ويعين على إدراكه ويعين على توجيهه الوجهة المطلوبة، وكنا آنذاك قد بدأنا مشروعنا العظيم والهام للعمل في (إسلامية المعرفة) فوجدت في الكتاب وفي الرجل قاعدة أساسية، نحتاج إليها في بناء إسلامية المعرفة.

فالرجل من خلال اتصاله بالقرآن العظيم وتعامله معه على ذلك المستوى المعرفي العالي يشكل إضافة إلى مدرسة إسلامية المعرفة لا يمكن لها أن تجدها في شخص آخر فيما أعرف ويعرف إخواني، فسارعت إلى دعوته إلى الانضمام إلى هذه المدرسة المباركة وإلى ممارسة جهده في إطارها ومن خلالها، وقد كان.

وحين بدأ البحث والدراسة في تبين قضية إسلامية المعرفة وبدأت بدوري

بدراسة فكره في كتبه ودراساته المختلفة، وجدت أن أهم أبعاد الأزمة الفكرية وأهم جوانب الأزمة المعرفية كانت تمكن في طريقة تعاملنا مع القرآن الكريم، وهي حقيقة لم تكن غائبة عن مدرسة إسلامية المعرفة ولكن كان الغائب هو (كيفية اكتشاف منهجية معرفية قرآنية) يمكن أن تكون حلاً ومعالجة جادّة لأزمتنا الفكرية ولأزماتنا المعرفية والثقافية والتشريعية، ويمكن أن تقدم لنا من خلال منهجية القرآن ذاته النقلة النوعية التي نحتاجها وتعيننا على استيعاب وتجاوز (مشكلات عصر التدوين) تلك المشكلات الضخمة الهائلة التي أحاط بعضها بنص الكتاب الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأحاط بعضها الآخر بحديث رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم ليُسلب عن القرآن الكريم صفة (الإطلاق) ويوضع في إطار (النسبية) ولتُعزز صفة التشابه بالمعنى السائد في الأذهان، التي ألفت أن يتشابه عليها كل شيء بما في ذلك البقر، وليُعزز كذلك (مفهوم النسخ) ولتعزز قضايا أُخرى تحاول أن تحيط بهذا القرآن وتحاول (الهيمنة عليه وهو صاحب الهيمنة) وتحاول أن تقرأه مفرقاً عضين، موزعاً، يتحول مجرد شواهد لثقافات الآخرين ولمفاهيمهم والوعي المُكّون لديهم سواء في إطار ذاكرة تاريخية أو في إطار ذاكرة وضعية معاصرة، وكذلك السُّنّة النبوية التي أُحيط بها، فحولت من أهم (منهج معصوم) يقوم بعملية (الربط بين النص القرآني والواقع النسبي) ومحاولة تنزيل القرآن العظيم بمنهجية معرفية عالية المستوى على الواقع المعاش ليتفاعل (الغيب والإنسان والطبيعة) بشكل يوجد تلك الأمة المخرجة للناس، والمؤلفة بين قلوبها والقادرة على تحمل رسالة الله الأخيرة، المكتفية بذاتها، وبقدراتها الكامنة في التجديد والمستمدة من كتاب الله ومنهج رسول الله صلّى الله عليه وآله في التطبيق والربط في الواقع، فلا تحتاج إلى قدر النبوات ولا إلى تتابع الرسالات، فالنبوة قد خُتمت بمحمد صلّى الله عليه وآله، ورسالة السماء قد انتهت به، والكتاب الكريم هو

آخر رسالة يحملها الوحي إلى الأرض، والشريعة كافية وقادرة على الاستجابة للماضي والحاضر وعلى أن تستجيب لحاجات المستقبل كذلك.

وبالتالي فتبقى هذه الأمّة (الأمة القطب) أو (أمة الأمم) تحقّق في انطلاقتها الأولى ذلك الانتشار الذي أنقذ الإنسان من أمّيته وأخرجه من إحيائيته، وأطلقه من عقال شركه، ليكون الناس جميعا بمستوى واحد (أهل كتاب) ولكن هذه المرة سيكون (الكتاب الأخير المستوعب لتراث النبوّات) المسترجع لكلّ ذلك التراث (النافي عنه كل ما ألحقه البشر فيه من تحريفات وتغيرات وتبديلات) فيكون مصدّقا لما بين يديه ومهيمنا عليه، وقادرا على استيعاب ما يأتي ومهيمنا كذلك عليه، متصفا بصفات الإعجاز، قائما على التحدّي، قادرا على استيعاب كلّ ما يستجد وذلك شأنه ككتاب معجز وكآخر رسالة من الله إلى خلقه الذين اكتمل نضجهم واستوت عقولهم وبلغوا حدّ النضج الذي يسمح لهم بالتعامل مع هذه الرسالة واستيعابها، الرسالة القائمة على (ختم النبوة)و (حاكمية الكتاب) و(شرعة التخفيف والرحمة) و(عالمية الخطاب) واستيعاب أمم الأرض كلّها.

وفي هذا الاتجاه الذي يعتبر اتجاهاً قد اشتمل عليه خطاب رسول الله صلّى الله عليه وآله، حيث أنزل الله جلّ شأنه عليه: ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتّم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إنّ الله يعلم ما تفعلون . ولا تكونوا كالّتي نقضت غزلها من بعد قوّة أنكاثا تتّخذون أيمانكم دخلا بينكم أن تكون أمّة هي أربى من أمّة إنّما يبلوكم الله به وليبيّننّ لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون . ولو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة ولكن يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألنّ عمّا كنتم تعملون﴾ النحل: ٩١ . ٩٣

ونزل قول الله تعالى جلّ شأنه: ﴿حرّمت عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردّية والنّطيحة وما أكل السّبع إلاّ ما ذكّيتم وما ذبح على النّصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق اليوم يئس

الّذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فمن اضطرّ في مخمصة غير متجانف لإثم فإنّ الله غفور رحيم﴾ المائدة: ٣.

وقد اتخذ الإسلام منهجيته العامة بعد أن تمّ (استرجاع ميراث النبوات كلها) ليأتي به رسول الله صلّى الله عليه وآله صادقاً يصدق به ويعزّزه والذي جاء بالصدق وصدق به. وحين يشتمل القرآن الكريم على المضمون التوحيدي الصادق لرسالات الأنبياء كلها لتصبح الرسالة الشاملة، الرسالة للناس كافة، الرسالة الخاتمة، الرسالة العالمية، يكون آنذاك مفهوماً تماماً وواضحاً تماماً قول الله جل شأنُه: (إنّ الدّين عند الله الإسلام وما اختلف الّذين أوتوا الكتاب إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإنّ الله سريع الحساب) آل عمران: ١٩، نعم الإسلام وحده: (ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) آل عمران: ٨٥.

وإذا يصبح الإسلام المضمون الشامل لرسالة الله جلّ شأنه، المضمون الكليّ، فإنه آنذاك تصبح العالمية نتيجة حتمية لرسالة احتَوَتْ تراثَ النبوّات كلها واشتملت على سائر القيم التي أراد الله سبحانه وتعالى من عباده تمثّلها والالتزام بها، وعدم تجاوز شيء منها، لتصبح هذه الرسالة ممثّلة وحاوية لتلك القيم كلّها (الهدى والحق)، والأمانة والعدل، الإنسان وكرامته، الطبيعة وتسخيرها، الإنسان واستخلاف الله سبحانه وتعالى له، وعلاقة الإنسان، بالكون، بالحياة. آنذاك تدخل الشعوب (الأميّة) كلّها في دائرة الكتاب ثم تدخل شعوب العالم كلّها في ظل عالمية شاملة كاملة في دائرة الإسلام، الهدى ودين الحق، المحتّم ظهوره على الدين كلّه، المحتم شموله وعمومه وشمول هدايته للأرض كلها، وسيادة قيمه على الأرض كلّها، واستنارة الإنسان بتلك القيم، والاهتداء بها في مهمته الاستخلافية الشاملة.

وكتابنا هذا يشتمل على كثير من المفاصل والمحددات والأبعاد الموضحة لهذه العالمية والمبينة لها، إنه كتاب يستحق أن يحمل هذا الاسم بجدارة، ليكون الكتاب المحدّد لمعالم عالمية الإسلام، لمعالم عالمية الهدى ودين الحق، وحتمية الظهور الكلّي لهذه الرسالة على الدين كلّه.

لقد طبع هذا الكتاب للمرة الأولى عام ١٩٧٩ وكانت ظروف العالم غير ظروفه اليوم، ولكنه كان يحمل من الرسالة البشارة، ويحمل النذارة كذلك. لقد كان مبشّرا لأهل الهدى ودين الحق بأن هذا الدين سيظهر على الدين كلّه، وأن عالمية الإسلام لحتميه قادمة، وأن المستقبل لهذا الدين بقيمه وفهمه الموضوعي المنهجي. وكانت فيه نذارة بأن (بيننا وبين هذه العالمية سنوات قد تأخذ عقوداً وقد تأخذ أكثر من جيل) عقوداً من المعاناة، جيلاً أو جيلين من المعاناة والتفكك والانحلال، ليعقبها من خلال ذلك التفاؤل ظهور الجيل القادر الذي يستطيع أن يحمل الأمانة ويحمل الرسالة وينتصر للعالمية.

إن في الكتاب مفاصل وموضوعات جمّة قد يحتاج كلّ منها إلى شرح وتوضيح، لكن الكتاب يستمد كثيراً من أهميته من أنه محاولة منهجية لبيان كيفية التعامل مع القرآن ولوضع أقدام الباحث على أول الطريق المنهجي في التعامل مع القرآن الكريم. لقد اشتمل الكتاب عل عدّة أجزاء تمثّل جملة أبوابه وفصوله. فكان هناك إهداء ملفت للنظر يدلّ على عمق إحساس الكاتب بكتابه، وبأهميته وبتوقيته وبغايته وبالخطاب الذي يشتمل عليه وبمضمونه.

كذلك كانت للكتاب مقدّمة في طبعته الأولى تمثّل إلى حدّ ما لواعج المؤلف ومشاعره خلال الظروف التي سبقت وواكبت وأظلّت المنطقة في إطار سقوط عرش الشاه في تلك المرحلة، ثم تناول في الجزء الأول من الكتاب أو الباب الأول منه إن شئت (الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الغربية الراهنة)، فجاء بتحليل دقيق لمحددات ومقوّمات وخصائص تلك الحضارة بشكل أجمَل

فيه من ذلك ما لو أراد أو غيره تفصيله من تلك الخصائص والمحددات لربما في مجلد كبير أو أكثر. وبين في خلال هذا الجزء كيف هرب الغرب نحو البراغماتية، وأعطى جملة من المؤشرات الهامة حول النتائج التي لم تصب الغرب وحده بل أصابت العالم كلّه نتيجة لتلك الحضارة الصراعية ذات الثنائيات المتقابلة وذات الطبيعة التنابذية وفي مقدمتها حتمية سقوط التجربة السوفياتية التي أشار إليها منذ عام ١٩٧٩ والإفلاس الذي يواجه الغرب نتيجة البراغماتية والليبرالية فلايبقى غير الإسلام.

ثم تحول في الجزء الثاني أو القسم الثاني من الكتاب ليقدم البديل الحضاري من خلال (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) هذا البديل الحضاري الذي لم يكن أي شيء سوى الإسلام المستقبلي المؤسس على منهجية القرآن المعرفية. فأعد مقدمة البديل الحضاري بين فيها كيف سقط التأويل الفلسفي للحقائق العلمية كمنهج في القيادة البشرية وأن البديل الفلسفي الوحيد هو أن يقفز الإنسان فوق (لاهوت الأرض الأحادي ويتجاوزه وكذلك فوق لاهوت الغيب الأحادي) وأن يسلك سبيل استيعاب العالم في إطار (جدلية كونية) كبديل آخر، وذلك من غير الانطلاق من الحقائق العلمية لإثبات عدم تعارض مقوّماتها مع الدّين ومن غير أن يسلك سبل التأويل، ولا محاولة لإيجاد مقارنات أو مقاربات، ولكن أن يستوعب القرآن الكريم، من خلال مدخله المنهجي في الاستيعاب والتجاوز، حقائق العلم. وأن يهيمن عليها من خلال مدخل الهيمنة (أي التجاوز) ليضيف إليها بُعد الغيب الذي تجاوزته ويهيمن عليها في هذا الإطار، ليصبح الإنسان قادراً على إدراك البُعد الغيبي وحركة الغيب في الواقع، مبيّناً خلال هذه المقدمة الهامة طبيعة الإنسان المعاصر وطبيعة الصياغة العلمية لعقليته، منطلقاً نحو تحديد مواصفات البديل من خلال ذلك، ماراً بدراسة وتحليل كثير من حركات الإصلاح والتجديد التي حفل بها تاريخُنا مشيراً

بإشارات فلسفية هامة، إلى أسباب فشل ما فشل وإلى أسباب محدودية نجاح ما نجح بشكل محدود، ومحاولاً بيان عناصر التجديد الأساسية التي لابدّ من الأخذ بها والوصول إليها ليتحقّق مفهوم التجديد بشكل سليم.

ثمّ دخل في الحديث عن جدلية الغيب والطبيعة في تجربة موسى عليه السلام ليميز بينها وبين ما جاء به محمّد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم من (الجمع بين القراءتين) والدمج بينهما في إطار الوعي المحمَّدي لتبدو (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) بشكل بارز.

ثم ينتقل إلى الجزء الثالث والذي اختار له عنوان (الله والتاريخ) متناولاً ما أراد أن يدرجه من موضوعات في دائرة هذا الجزء تحت العناوين التالية: الإرادة الإلهية وحركة التاريخ، آفاق التجربة المحمّدية، البُعد التاريخي للرسالة المحمّدية، الفارق بين التجربتين العربية والإسرائيلية، العرب والتحوّل القرآني.

ثمّ يقدّم لنا الجزء الرابع الذي يتحدّث فيه عن (اتجاه) العالمية الإسلامية الثانية فيضع لنا مقدّمات على طريق العالمية الثانية، ثمّ العرب على طريق العالمية الثانية، ثمّ نظرة تحليلية للواقع المعاصر، ثمّ يأتي للبديل الحضاري، فالمنهج القرآني والحيوية الحضارية، فالمنهج والعالمية الثانية، خصائص العالمية الإسلامية الثانية، والخلاصة التاريخية للمنهج، والقرآن والمتغيرات.

وتحت كلّ من هذه العناوين نجد مجموعة كبيرة من الأفكار الفلسفية الهامة والمحددات والمداخل المنهجية التي تجعل القارىء مندفعاً في سلسلة من المناهج الفلسفية التي يأخذ كل منها بحُجُز الآخر لكي توصلنا إلى ذلك التصوّر الشامل والتصور الذي يمثّل ويقدّم لنا تفسيراً منطقيّاً وسلساً لحتمية ظهور هذا الدين وحتمية بروز العالمية الإسلامية الثانية مهما كانت العوائق، مع تركيز المؤلف جزاه الله خيراً على البُعد الغيبي وعلى اعتبار أن صناعة التاريخ وصيرورة التاريخ ما هي إلاّ نتاج تفاعل بين الغيب والإنسان والطبيعة أو بين الله والإنسان

والكون، بين الله الخالق والإنسان المستخلف والكون المسخّر له، لتقوم الحضارة وينبني العمران وتسود العالمية وتنطق باتجاه الظهور الكليّ للدّين على الدين كلّه.

هذا الكتاب هو (كتاب وعي) من العسير جدا أن يُفهم ألاّ في أطار ذلك الوعي المفاهيمي القادر على إدراك المحددات المنهجية والأبعاد الفلسفية التي تفرضها دراسة مثل هذا الجانب.

يأتي الكتاب في طبعته الثانية هذه التي نقدمها، والمنطقة العربية تموج بمشاعر نفسية مختلفة، لا ليقدم للعرب وعظاً أو إرشاد فليس الوعظ والإرشاد من طبيعة هذا الكتاب، ولكنه يحاول أن يقدّم لهم وعياً مفاهيمياً على مستوي عالٍ يجعل هذا الإنسان العربي قادراً على فهم دوره، وقادراً على إدراك علاقته بالله سبحانه وتعالى في مسيرته التاريخية، وأثر هذه العلاقة التي لا يمكن أن ينفصل عنها أو ينفكّ، ولا يمكن أن يتخلي عنها أو يتجاوزها، وأن يفعل العربي خلاف ذلك فإنما يكون مثله: **﴿واتل عليهم نبأ الّذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشّيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلد إلى الأرض واتّبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذّلك مثل القوم الّذين كذّبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلّهم يتفكّرون﴾** الأعراف: ١٧٥ ـ ١٧٦.

لكن الإنسان العربي لن يستطيع أن ينسلخ من آيات الله، فالقرآن الكريم يستطيع النفاذ إلى أوضاع إنساننا العربي عبر تركيبته المنهجية، ويستطيع التغلغل في موقعه في الحركة والتاريخ، موقع العربي من قبل وموقع العربي في الحاضر وموقعه من نفسه وموقعه في حالة صراعه مع إسرائيل وفي حاله تطور هذا الصراع إلى شيء آخر.

إن خصائص الوعي التي يمكن أن يقدمها القرآن العظيم للإنسان العربي في مرحلته الحالية يمكن أن تشكّل بداية الطريق (على استعادة الوعي) والعودة

الى الذات، وهذه المرة لن تكون استعادة الوعي عبارة عن (استعادة شكلية بوعي تراثي أو تاريخي يحاول أن يستحيي خصائص الواقع التاريخي الذي كان أو يحاول أن يعيد أنتاج أي مرحلة من مراحل التاريخ)، فالوعي المفهومي الذي سيمنحه القرآن الكريم للعربي المعاصر هو (وعي آخر) يجعل من هذا الإنسان العربي (إنساناً) آخر، (إنسان العالمية الإسلامية الثانية).

إن حالة اليأس التي يعيشها العربي اليوم من أن يتجه إلى الوحدة من جديد وأن يلعب دوراً جديداً في التاريخ والحياة، إن هذا اليأس سيزاوله عندما يستطيع أن يستوعب من خلال هذا الكتاب المؤشرّات والمحددات والمداخل المنهجية التي يتعرض لها والتي يحاول من خلالها أن يقدم نوعاً من الصياغة المنهجية، لمنهجية القرآن المعرفية. والقرآن الكريم ينبه العربي بأنه قد خرج في السابق كمجموعة قبائل دخلت الإسلام دون تأطير قومي بالمفهوم المعاصر ولا كإطار قومي وانتشرت عالمياً فلم يكن لها إطار إقليمي، فالعروبة لاتتشكل عبر بعد عنصري أو إقليمي. اندمج العربي بالفتح في الإطار الجغرافي البشري للعالمية الإسلامية الأولى التي ضمت في داخلها معظم الشعوب (غير الكتابية) وتحقق قول الله جل شأنه: **﴿هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولا مّنهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مّبين. وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾** الجمعة: ٢ . ٤.

لقد نظر العرب إلى القرآن في إطار (بنائه اللفظي) وفي حدود ما أعطتهم عقليتهم في فهم المعنى الذي كان أعمق بكثير من تجربتهم الفكرية، فوجدوا في الاقتداء برسول الله صلى الله علية وآله وسلم وأتباعه سبيلاً لفهم الإسلام وفهم القرآن وبديلاً عن فهم المنهجية المعرفية، أما الآن وبعد تفكّك الأمة المسلمة من جديد وانهيار تلك العالمية الأولى فإن النصّ المحفوظ الذي حفظه

الله سبحانه وتعالى يكوّن حفظه مع ختم النبوّة وعالمية الرسالة بديلاً عن تتابع النبوّات وتتاليها.

إن القرآن يقدّم نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية الراهنة والتي نسي العرب أنفسهم فيها بأكبر مما يتعلق ببناء اللفظ والنظم والأسلوب. فالإعجاز يقدّم نفسه الآن بمحتوي المعنى ومحتوى المنهج، ويتقدّم إلى البشرية في إطار منهجي كامل، فإذا كان تركيب العالمية الأولى قد استند على المعنى اللفظي للقرآن زائداً الاتباع والقدوة برسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم ثم اتخاذ الجيل الأول بمثابة الإطار المرجعي الذي قام على التطبيق التحويلي في إطار الخصائص المحلية، فإن عالميتنا الراهنة، عالميتنا المرتقبة، عالمية الهدى ودين الحق تقوم على (المعنى) القرآني زائداً (المنهج) زائداً (الخصائص العالمية المعاصرة). وهنا لن يكون العربي ذلك الإنسان العاجز. ذلك الإنسان الذي يحاول أن يواجه عصره بمعطيات عصور خَلَتْ ولكنه الإنسان القادر على أن يتفاعل مع عصره ولكن بمنهجية قرآنية معرفية.

إنّ العقلية العربية، عقلية الإنسان العربي، إنسان العالمية الثانية سوف تتشكّل عبر منهجية (الجمع بين القراءتين) ثم (التوحيد بين القراءتين) حيث لا يكون هناك انقسام بين الغيب والطبيعة، وإنما يكون هناك الاتصال الواضح والدمج الكامل يقوده القرآن الكريم ليجعل الإنسان قادراً على البحث عن الناظم المنهجي في سور القرآن وآياته ليقترب من فهم منهجية القرآن المعرفية التي هي الأصل في (مفهوم الشمولية القرآنية).

إنّ الله سبحانه وتعالى الذي أنزل القرآن حاملاً في مبناه ومعناه وحدة منهجية كاملة (ووعياً معادلاً للكون) فإن عناصر استمراريته وحفظه ليست فقط في نصوصه ولكن في (فهم هذه النصوص ضمن منهجيته)أي ضمن المنهج القرآني ذاته، وجهد الإنسان المطلوب إنّما هو في (اكتشاف هذا المنهج) عبر

تدبّر عميق وتفاعل شامل مع القرآن الكريم، تماماً كما يكتشف الإنسان المنهج العلمي في الحركة الكونية من خلال تتبّع السنن والنواميس، وعبر التفاعل العميق بمختلف الظواهر الطبيعية وتحليلها في خصائصها وعلاقاتها، ليكتشف الناظم العام لجملة الظواهر صاعداً من التعدّد والتنوع إلى الوحدة.

إنّ إنسان العالمية الثانية لن ينظر إلى الإسلام على أنه مصطلح خاص بالدعوة المحمّدية وحدها، بل إنه الدين الشامل، فإبراهيم أبو الأنبياء يعتبر حاملاً لمقدمة الإسلام وكل الأنبياء يُعتبرون حملة لرسالة الإسلام ﴿ومن أحسن دينا ممّن أسلم وجهه لله وهو محسن واتّبع ملّة إبراهيم حنيفا واتّخذ الله إبراهيم خليلا﴾ النساء: ١٢٥.

وكذلك: ﴿قل صدق الله فاتّبعوا ملّة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾ آل عمران: ٩٥.

وكذلك: ﴿وجاهدوا في الله حقّ جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدّين من حرج ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرّسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على النّاس فأقيموا الصّلاة وآتوا الزّكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النّصير﴾ الحج: ٧٨.

وكذلك: ﴿إنّ أولى النّاس بإبراهيم للّذين اتّبعوه وهذا النّبيّ والّذين آمنوا والله وليّ المؤمنين﴾ آل عمران: ٦٨.

والله جلّ شأنه يؤكّد إمامة إبراهيم عليه السلام للناس وفي هذا المجال: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمّهنّ قال إنّي جاعلك للنّاس إماما قال ومن ذرّيّتي قال لا ينال عهدي الظّالمين﴾ البقرة: ١٢٤. وحين تنزل رسالة الله على محمّد عليه الصلاة والسلام، فيوضح القرآن العظيم أن هذه الرسالة منزّلة كأنها استجابة إلهية لدعاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿ربّنا وابعث فيهم رسولا مّنهم يتلو عليهم آياتك ويعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكّيهم إنّك أنت العزيز الحكيم﴾ البقرة: ١٢٩.

﴿لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا مّن أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مّبين﴾ آل عمران: ١٦٤.

فالتأكيد على الأصل الإبراهيمي للإسلام كما بشر به محمّد صلّى الله عليه وآله يحمل جانباً خطيراً في الفكر الديني، ممّا ينفي المسلّمات المتداولة حول علاقات المسيحية واليهودية بالدين الإبراهيمي: ﴿ما كان إبراهيم يهوديّا ولا نصرانيّا ولكن كان حنيفا مّسلما وما كان من المشركين . إنّ أولى النّاس بإبراهيم للّذين اتّبعوه وهذا النّبيّ والّذين آمنوا والله وليّ المؤمنين﴾ آل عمران: ٦٧، ٦٨.

وهذا يعني أن البُعد التاريخي للرسالة المحمدية يضرب بجذوره بعيداً لدى الإبراهيمية دون مرور باليهودية والنصرانية. فلا يمكن ولا يجوز أن يوضع الإسلام كمقابل أو تقسيم لليهودية والنصرانية، بل نلاحظ أن القرآن لا يعتبر اليهودية استمراراً للإبراهيمية بل يخصّ بهذه التسمية الإسلام وأنبياء اليهود فقط، وليست الديانة اليهودية: ﴿إنّا أنزلنا التّوراة فيها هدى ونور يحكم بها النّبيّون الّذين أسلموا للّذين هادوا والرّبّانيّون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا النّاس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لّم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ المائدة : ٤٤.

فالإسلام بهذا المعنى هو الدين العالمي الذي يتجاوز الديانات التاريخية المحلية ويطوّرها باتجاهه، أي باتجاه الجوهر الأصلي للدّين متمثّلاً بالحنفية الإبراهيمية، ليكون الدّين كلّه لله وليظهر دين الحق على الدين كلّه ولو كره المشركون، وليتمّ تجاوز كلّ ما حدث من تحريف أو تغيير أو تبديل أو احتواء أو نحوه من تصرفات بشرية.

إنّ هذا الكتاب كتاب حافل بالكثير ومن الصعب جداً أن أُلّم بكل ما جاء به في هذه المقدّمة ولا أود أن أستبِقَ ذلك. ففيه عددٌ كبير من القضايا الأساسية في

مقدّمتها المؤشرات والمحدّدات التي تحكم طبيعة الصراع العربي الإسرائيلي. وهي القضية الساخنة جداً لا بالنسبة للعرب وحدهم ولا لليهود وحدهم بل للعالم كلّه.

الكتاب يقدّم فيها مؤشرات هامة وخطيرة تستحقّ الكثير من التأمّل والدراسة والفهم. والكتاب إضافة إلى ذلك وقبل ذلك وبعد ذلك هو كتاب في المنهجية ينبغي أن يفهم في إطارها، ربما يكون قد اشتمل على بعض الأمثلة أو النماذج التي قد تختلف الأفهام حولها وقد تتعدّد الآراء في فهمها لكن على أي حال إنما هي محاولات للتطبيقات على منهج قد تأتي منسجمة ومحققة لهدف المؤلف وواضحة لدى القارىء وقد لا تأتي كذلك.

المهم أن لا يشغل القارىء عقله وفكره بتلك الأمثلة والنماذج بل عليه أن يركّز على المحددات المنهجية والقضايا الفلسفية المثارة.

فالمنهج هو قضية هذا الكتاب ومحددات المنهج وأبعاده هي صلبه، وبالنسبة لنا قد نتّفق مع المؤلف في جملة ما أورد أو في كثير مما أورد وقد نختلف معه في بعض ما أورد وليست تلك بقضية، فالاتفاق والاختلاف في أي أمور يمكن للعقول البشرية أن تختلف حولها وتتّفق، فتلك طبيعة إنسانية لا يمكن إنكارها ولا تجاوزها ولكن المهم أن لا نغفل عن أن الكتاب مهما كان لنا فيه من آراء ومهما كان لنا حول بعض ما أورده من ملاحظات أو تحفّظات أو مواقف قد تتراوح بين النقد والقبول أو المراجعة، كلّ ذلك لا ينبغي أن يأخذ أو يلفت أنظارنا وعقولنا عن قضية الكتاب الأساسية التي هي قضية المنهجية المطلوبة لبروز العالمية الإسلامية الثانية وظهور الدين علي الدين كلّه وبروز كلمة الله مرة أُخرى في الأرض.

الفصل الثامن

مفهوم العلم والقراءة

مفهوم القراءة:

العرب أمة أمية لم يكن لهم قبل القرآن العظيم من كتاب، وما كانوا يرجون أن يلقى اليهم الكتاب الا رحمة من ربهم. وما كانت لهم قبله من معارف أو علوم تذكر اللهم الا شيئاً من التاريخ ومعرفة الأنساب وشيئاً من الفراسة والقيافة ومعرفة النجوم والأنواء وقص الأثر، والشعر ديوانهم، وسجل خبراتهم وتجاربهم. وقد كان القرآن المجيد منطلقهم الى المعرفة والعلم، ووسيلتهم الى تلك «القراءة» التي كانت أول كلمة نزلت من القرآن

﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم﴾ (العلق: ١ ـ ٥).

وفي هذه ذكر للقراءة والخلق وخلق الانسان من علق، والقلم والعلم وعلاقته بالقلم، ومصدر العلم وهو الله تعالى، وطبيعة الانسان وأنه لا يعلم حتى يعلمه الله تعالى.

والقراءة المأمور بها قراءة باسم الله تعالى ثم بمعيته تسير حتى توصل الى علم يمكن أن يدون بالأقلام، فتنقل الى السطور وتشاع بين البشر.

ولكي تكون القراءة ـ بهذه المثابة ـ فلابد أن تفهم على أنها تعبير يتسع ليشمل المسطور في السطور والمنثور في الوجود، فلا بد أن تكون قراءة تعود

على الانسان بفكرة كلية عن الكون والحياة والانسان وعلاقة كل منها بالآخر ودور الانسان في هذا الوجود كما تتسع لمعرفة الأشياء وفحصها واختبارها وملاحظتها.

فالأثر يقرأ، كما أن السور تقرأ، والطرق ومسالكها تقرأ والسحاب يقرأ لمعرفة الممطر من غيره، والنجوم ومواقعها تقرأ وهكذا يكون الأمر بالقراءة متعلقاً بالوحي النازل والوجود المبثوث لتتلازم القراءتان تلازماً تنتج عنه علوم ومعارف وخبرات وتجارب يقام عليها العمران، وتنبثق منها حضارة الايمان.

تلك هي القراءة التامة وهي الموصلة للعلم النافع والمعرفة الضرورية فاذا اختلت القراءة أو نقصت فقدت فاعليتها المعرفية وآثارها العلمية.

ولقد فهمت القراءة في عصر النبوة وعصر القراء من الصحابة الذي امتد الى نهاية فترة الخلافة الراشدة بهذا المعنى فتمكن المسلمون من «النموذج المعرفي» القائم عليها، وبدأت تتولد لديهم المعارف المتنوعة التي واجهوا بها مختلف شؤون وشجون الحياة ويوم حاول أحد المشركين أن يبدي عجبه واستغرابه فقال لسلمان الفارسي رضي الله عنه: «لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة؟ فقال سلمان: أجل نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول وأن نستنجي باليمين أو يستنجي أحدنا بأقل من ثلاثة أحجار أو نستنجي برجيع أو عظم»،[1] يريد بذلك أنهم قد علموا كيف يتعاملون مع «النموذج المعرفي» و «الاطار المرجعي» الذي يمكنهم من توليد كل ما يحتاجون اليه من معارف باجتهاد شرعي وابداع معرفي، والا فغير خاف على أحد أن النصوص متناهية والوقائع لا تتناهى ما دامت الحياة قائمة.

---

(١) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والامام أحمد في مسنده واللفظة للترمذي.

لقد كان واضحاً في عصر الرسالة ولدى الصدر الأول أن الهدف الأساس للقراءة بناء العقل العلمي المعرفي، وتوفير اطار مرجعي له، ونموذج يستطيع أن يولد منه بالاجتهاد والابداع ما يحتاجه، ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يحث أصحابه على الاجتهاد ويعدهم بالثواب عليه حتى لو اخطأوا.

مفهوم العلم والقراءة:

ولارتباط العلم لدى المسلمين بالقراءة فقد وجد تلازم بين (العلم والقراءة) فذهب أهل الصدر الأول الى أن «العلم» ما قال الله وقال رسوله فهما المصدران اللذان بدأ العلم بهما وقام عليهما. فالقرآن المجيد مقروء متعبد بتلاوته، والتفكر فيه وتدبر آياته، ومحاولة فهمه عبادة كذلك، والسنة بيان وتطبيق عملي له. ولم يختلف فهم من جاء بعدهم كثيراً، بل اعتبر هؤلاء: أن العمل فيما قال الله تعالى وفيما قال رسول صلى الله عليه وآله وسلم ـ وحين تفهم القراءة بالمعنىٰ الذي أشرنا اليه فلا غبار على هذا الفهم بل الخير كل الخير فيه فالقراءة تبني الاطار المرجعي والنموذج المعرفي والغائي الذي يولد المطلوب التفصيلي والجزئي.

ارتباط العلوم الاسلامية بالنص:

وكون الأمة أمية تحظى لأول مرة بكتاب وأي كتاب!! الكتاب المهيمن على كل ما سبقه، انه الكتاب المصدق لما بين يديه، مما جعلها تقبل عليه بكليتها، وتولد من نصوصه وما يدور حولها ولخدمتها كل معارفها وتجعله مصدر ومحور علومها وأفكارها واجتهاداتها. كما أن تحدي الكتاب واعجازه وشيوع الوعي بأن التحدي كان لغوياً بلاغياً، وأن العجز العربي مقابل ذلك الاعجاز كان في البلاغة والنظم والتأليف ساعد ذلك كله على توجيه الاهتمام في المراحل الأولى كله أو جله الى بناء نظام معرفي بياني ولد مجموعة المعارف

والعلوم الأولى التي تمثلت في التفسير وجمع السنن لضبط التفسير وتحديد المصدرين الأساسيين للمعرفة، وبقيت دراسات الوجود والخلق ينظر اليها أنها دراسات مستقلة منفصلة أن وجدت فالهدف منها العبرة والموعظة، ولم ينظر اليها نظرة جمع بين القراءتين: القرآن والوجود، أو دمج لهما بطريقة يتولد عنها احتكاك وتداخل وتفاعل بين منتجات القراءتين قراءة القرآن وقراءة الوجود. فكانت العلاقة بين القراءتين علاقة تآلف أو تأليف ينتج عنها ـ في أحسن الأحوال ـ احساس بالتجاوز لا بالاقتران الشرطي ولا بالتفاعل المؤثر بحيث يقرأ الوجود بالقرآن، ويقرأ القرآن مع الوجود فينتج الفهم الحضاري العمراني القائم على ادراك السنن الالهية والقوانين الكونية، ومعرفة الظواهر الانسانية والاجتماعية.

هذه الأمور التي كنا نلحظ معالمها في عصر الرسالة في سائر تصرفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك في عصر الراشدين قبل الفتنة، أما بعد ذلك فيلاحظ غيابها أو النظر اليها على أنها قضايا مسوقة لمجرد العظة والاعتبار كما أشرنا.

العلوم الاسلامية وتدوينها:

وهنا نود التأكيد على معنى لابد من الالتفات اليه في هذه المواقع وهو أن ما تعطيه النصوص من دلائل ومعان مادام المتعامل معها انساناً مخلوقاً نسبياً فان فهمه وما يتوصل اليه يكون محكوماً ـ لا محالة ـ بقدرته هو وطاقته؛ وكون النص القرآني مطلقاً لا يعطي للفهم البشري له صفة القداسة والاطلاق، بل ان الوعاء اللغوي لكلمات الله ـ تعالى ـ انما كان لتصبح هذه الكلمات خطاباً الهياً لبشر يحتاج الى فهم وفقه وتفسير وقواعد تضبط هذا الفهم والتفسير، وفي هذا الاطار بدأت ولادة ما عرف بـ« العلوم الاسلامية» التي لم تكن في بادئ الأمر الا التفسير والحديث والفقه ثم الأصول والتي عرفت فيما بعد بـ«علوم الوسائل» التي هي

اللغة العربية وبلاغتها والتاريخ وأيام الناس والكلام ونحوها. وقد كانت هذه العلوم أو المعارف شذرات متناثرة يجري تداولها حفظاً وسماعاً في حوارات العلماء وحلقات دروسهم في المساجد ونحوها، وكانت الكتابة والتدوين نادرين لأسباب عديدة فكان الحفظ في الصدور والنقل عنها هو الأساس الذي يعتمد عليه الناس في تداول هذه المعارف، ولذلك اقتصر الجمع والتدوين الرسمي العام في بادئ الأمر على السنن التي جمعت بأمر الخليفة عمر بن عبد العزيز عام (٩٩) تسع وتسعين للهجرة.

ويحدد الحافظ الذهبي عام ثلاث وأربعين ومائة تاريخاً لتدوين رسمي عام شمل اضافة الى الحديث الفقه والتفسير والتاريخ والرأي وأيام الناس فيقول: «في سنة ثلاث وأربعين ومائة شرح علماء الاسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة والأوزاعي بالشام وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة ومعمر باليمن وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن اسحق المغازي. وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي ثم بعد يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة، ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة».[١]

وقد لا يكون هذا العام نفسه هو عام بدء التدوين كما قد يفهم في نص الذهبي. فهناك اشارات تفيد أن التدوين قد بدأ قبل ذلك فبالنسبة للسنن يمكن القول ان تدوين شيء منها قد تم في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة ص ١١٥ وتكوين العقل العربي ٦-٦٣.

وكذلك بعض الأحكام.[1]

كما أن المؤرخين للعلوم من الشيعة يرون أن أئمة آل البيت وتلامذتهم قد سبقوا في تدوين العلوم الاسلامية. ليس المهم ـ عندنا ـ تحديد من سبق في التدوين في هذا المجال بل بيان أن جميع علوم المسلمين تكونت حول النص أو انبثقت منه.

حقيقة العلم عند المحدثين:

وفي استعمالات العلماء لكلمة «العلم» وأخص منهم المحدثين، كان مفهوم «العلم» لا يكاد يتجاوز المنقول من نص، أو منقولاً يدور حول النص، فيطلق في مقابل «الرأي» فالعلم لديهم ـ اذن ـ مرويات من الحديث والتفسير ونحوهما من العلوم التي عرفت ـ بعد ذلك ـ بالشرعية أو النقلية. وعليه حمل كل ماورد في القرآن العظيم والسنة النبوية من حث على العلم والتعلم وبيان لآدابه وفضائله، وحض على تقييده ونحو ذلك. وقد تبنى المحدثون أو «أهل الحديث» هذا المفهوم للعلم وأخرجوا من دائرة العلم كل ما عدا ذلك.

وكل ما جاء في العلم ومشتقاته في القرآن العظيم محمول عندهم عليه. ولم يخل كتاب من الكتب المصنفة في الحديث من باب أو كتاب حافل يحمل هذا العنوان « كتاب العلم». ففي «الجامع الصحيح» للامام محمد بن اسماعيل البخاري نجد ـ بعد أحاديث بدء الوحي، وكتاب الايمان ـ كتاب العلم، وقداشتمل كما يقول الحافظ ابن حجر في «الفتح» من الأحاديث المرفوعة على مائة حديث وحديثين، منها ستة عشر حديثاً مكرراً، وفيه من الآثار الموقوفة على الصحابة

---

(١) تراجع دراسات في الحديث النبوي الشريف والفهرست لأبن النديم والاحكام لأبن حزم.

ومن بعدهم اثنان وعشرون أثراً.

وفي صحيح مسلم وباقي الأصول السبعة (الموطأ وسنن الترمذي وأبي داود والنسائي وابن ماجة» كتاباً أو أبواب للعلم. تقصر أو تطول.

وحسبنا أن نذكر هنا أن كتاباً مثل «الفتح الرباني» في ترتيب مسند الامام أحمد قد ضم في كتاب العلم (٨١) واحداً وثمانين حديثاً.

وأن كتاب «العلم» في «مجمع الزوائد» للحافظ نور الدين قد بلغ (٨٤) صفحة، في كل صفحة عدد من الأحاديث.

وفي «المستدرك» للحاكم النيشابوري بلغت أحاديث العلم (٤٤) صفحة. وأن كتاب «الترغيب والترهيب» للحافظ المنذري جمع في كتاب العلم (١٤٠) حديثاً.

وأن كتاب العلم من «جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد» للعلامة محمد بن سليمان قد ضم (١٥٤) أربعة وخمسين ومائة حديث.

كما ألفت كتب كثيرة في بيان فضائل العلم وآداب العالم والمتعلم كلها ربطت مفهوم «العلم» بالمروي المنقول من السنن في مقابل الرأي والاجتهاد والابداع ونحوها مما اعتبر ظناً لا يغني من الحق شيئاً لدى بعضهم.

وحين بدأ «علما الكلام وأصول الفقه» ينتشران وتظهر مقولاتهما وتدخل فيهما المقولات المنطقية المترجمة بدأ «العلم» يأخذ مفهوماً آخر لدى هؤلاء العلما. ففي الوقت الذي لم ينكروا فيه على أولئك الذين أطلقوا كلمة «العلم» على فروع المعرفة المختلفة التي تجتمع في موضوع واحد له مسائل وفروع وغاية وفائدة ومنها علوم الحديث والتفسير غير أنهم بدأوا يربطون بين مفهوم العلم ودرجة الادراك، وبين المعرفة وسبل كسبها ومناهج توليدها ليطلقوا عليها ـ بعد ذلك ـ لقب العلم أو يجردوها منها.

وقد اختلف هؤلاء المتكلمون في تحديد مفهومه اختلافاً كبيراً حتى رفض

الامام الرازي[1] وآخرون تعريفه وقالوا: «انه بديهي» لا يعرف، وقد جمع الشوكاني من متأخري الأصوليين جملة كبيرة من تعاريفهم له يمكن عند ملاحظة قائليها وعصورهم معرفة الكثير عن تطور استعمالهم لهذا المفهوم وما لا حظوه عند استعماله له. قال الشوكاني: «وقد اختلفت الأنظار في ذلك كثيراً حتى قال جماعة منها الرازي بأن مطلق العلم ضروري فيتعذر تعريفه واستدلوا بما ليس فيه شيء من الدلالة ويكفي في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل: أن العلم ينقسم الى ضروري ومكتسب.

وقال قوم منهم الجويني انه نظري ولكنه يعسر تحديده ولا طريق الى معرفته القسمة والمثال، فيقال مثلاً الاعتقاد اما جازم أو غير جازم والجازم اما مطابق أو غير مطابق. والمطابق اما ثابت أو غير ثابت فخرج من هذه القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم وأجيب عن هذا بأن القسمة والمثال ان أفادا تمييزاً لماهية العلم عما عداها صلحا للتعريف لها فلا يعسر، وان لم يفيدا تمييزاً لم يصلح بهما معرفة ماهية العلم.

وقال الجمهور انه نظري فلا يعسر تحديده ثم ذكروا له حدوداً فمنهم من قال:

(١) هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورته أو دليل، وفيه أن الاعتقاد المذكور يعم الجازم وغير الجازم. وعلى تقدير تقييده بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس بشيء اتفاقاً.

(٢) ومنهم من قال: هو معرفة المعلوم على ما هو به. وفيه أنه يخرج عن ذلك علم الله عز وجل اذ لا يسمى معرفة.

---

(١) انظر المحصول بتحقيقنا (٩٩/١) ص. جامعة الامام.

(٣) ومنهم من قال: هو الذي يوجب كون من قام به عالماً أو يوجب لمن قام به اسم العالم. وفيه أنه يستلزم الدور لأخذ العالم في تعريف العلم.

(٤) ومنهم من قال: هو ما يصح ممن قام به اتقان الفعل، وفيه أن في المعلومات مالا يقدر العالم على اتقانه كالمستحيل.

(٥) ومنهم من قال: هو اعتقاد جازم مطابق. وفيه أنه يخرج عنه التصورات وهي علم.

(٦ ـ ٧) ومنهم من قال هو حصول صورة الشيء في العقل أو الصورة الحاصلة عند العقل وفيه أنه يتناول الظن والشك والوهم والجهل المركب. وقد جعل بعضهم هذا حداً للعلم بالمعنى الأعم الشامل للأمور المذكورة. وفيه أن اطلاق اسم العلم على الشك والوهم والجهل المركب يخالف مفهوم العلم لغة واصطلاحاً.

(٨) ومنهم من قال: هو حكم لا يحتمل طرفاه ـ أي المعلوم عليه وبه نقيضه وفيه أنه يخرج عنه التصور وهو علم.

(٩) ومنهم من قال: هو صفة توجب تمييزاً لمحلها لا يحتمل النقيض بوجه وفيه أن العلوم المستندة الى العادة تحتمل النقيض لامكان خرق العادة بالقدرة الالهية.

(١٠) ومنهم من قال: هو صفة يتجلى به المدرك للمدرك. وفيه أن الادراك مجاز عن العلم فيلزم تعريف الشيء بنفسه، مع كون المجاز مهجوراً في التعريفات. ودعوى اشتهاره في المعنى الأعم الذي هو جنس الأخص غير مسلمة.

(١١) ومنهم من قال: هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به. وقال المحقق الشريف: وهذا احسن ما قبل في الكشف عن ماهية العلم، لأن المذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلاخلاف، ويتناول المفرد

والمركب والكلي والجزئي. والتجلي هو: الانكشاف التام. فالمعنى أنه: صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه، فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب، واعتقاد المقلد المصيب ايضاً لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة انتهى - يعني كلام الشريف - وفيه أنه يخرج عنه ادراك الحواس فانه لا مدخلية للمذكور به فان أريد به الذكر اللساني كما هو الظاهر. وان أريد به ما يتناول الذكر بكسر الذال والذكر بضمها فاما أن يكون من الجمع بين معنى المشترك أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مهجور في التعريفات.

هذا جملة ما قيل في تعريف العلم. وقد عرفت ما ورد على كل واحد منها. والأولى عندي أن يقال في تحديده هو: صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تاماً وهذا لا يرد عليه شيء مما تقدم.[1] انتهى كلام الشوكاني. وقد قيل تعريفات أخر لا يتسع المقام لذكرها فنكتفي بما قيل والذي استقر عليه أغلب المتأخرين من علماء المسلمين أنه: الادراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل.

العلم والمعرفة:

قيل: هو والمعرفة سواء. وقيل انهما مختلفان. فالعلم لا يسبقه الجهل والمعرفة قد يسبقها جهل. وعليه يطلق على الله عالم، ولا يطلق عليه عارف. والعلم يتعلق بالنسب أو وضع لنسبة شيء الى آخر ولهذا تعدى الى مفعولين بخلاف المعرفة فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيداً.

وعلى كل فان العلم قد يستخدم في موضع المعرفة والعكس، فقد يستخدمان ويراد منهما مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق بمعناهما في فن

---

(١) انظر الارشاد (١ ـ٣).

المنطق. وهذا الاستخدام الأخير هو المراد من العلم والمعرفة في تعاريف العلوم المدونة.[1]

تصنيف العلم:

أما ما يتعلق بـ «تصنيف العلم» لدى المسلمين فالجرجاني صاحب التعريفات حاول أن يلم ـ بايجاز ـ بأهم تصنيفات سابقيه وتقسيماتهم للعلم، فقال: ينقسم العلم الى قسمين: قديم وحديث. فالقديم هو العلم القائم بذاته تعالى ولا يشبة بالعلوم المحدثة للعباد، والحادث ينقسم الى ثلاثة أقسام بدهي وضروري واستدلالي.

ـ فالبدهي ما لا يحتاج الى تقديم مقدمة كالعلم بوجود نفسه، وأن الكل أعظم من الجزء

ـ والضروري ما لا يحتاج الى تقديم مقدمة كالعلم الحاصل بالحواس الخمس.

ـ والاستدلالي ما يحتاج فيه الى تقديم مقدمة كالعلم بثبوت الصانع وحدوث الأعراض.[2]

أما الامام الغزالي فالعلوم عنده قسمان: شرعية، وغير شرعية، والشرعية ما استفيد من الأنبياء ولا يرشد العقل اليه ولا التجربة ولا السماع. والعلوم التي ليست بشرعية تنقسم الى ماهو محمود، وماهو مذموم وما هو مباح.

---

(١) شرح الاسنوي على منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي المسمى بنهاية السول وسلم الوصول لشرح نهاية السول للعلامة محمد بخيث المطيعي ١/ ٨ـ ٩ ط. جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٤٣ مط السلفية.

(٢) التعريفات ص ١٣٦.

(١) فالمحمود: ماترتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب، وهذا ينقسم الى ما هو فرض كفاية وما هو فضيلة أما فرض الكفاية كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب فهو ضروري لبقاء الأبدان وكالحساب لأنه ضروري في المعاملات وقسمة المواريث والوصايا وغيرها وكذا الفلاحة والحياكة.

(٢) وأما المذموم فعلم السحر والطلسمات وعلم الشعبذة والتلبيسات.

(٣) وأما المباح فالعلم بالأشعار التي لا سخف فيها وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه وأما العلوم الشرعية فكلها محمودة.[١]

وأما شيخ الاسلام ابن تيمية فقد صنفها الى ثلاثة أصناف:

(١) عقلية . وهي ما ينظر فيه الفلاسفة من علوم المنطق والطبيعي والالهي، قال: ولهذا كان فيهم المشرك والمؤمن.

(٢) ملية. قال: والملي مثل ما ينظر فيه المتكلم من اثبات الصانع واثبات النبوات والشرائع.

(٣) شرعية. قال: وهي ما ينظر فيه أهل الكتاب والسنة.[٢]

ولتلميذه ابن القيم تقسيمات أخرى حيث قال:

العلم نقل صورة المعلوم من الخارج واثباتها في النفس. فان كان الثابت في النفس مطابقاً للحقيقة في نفسها فهو علم صحيح، وكثيراً ما يثبت ويتراءى في النفس صور ليس لها وجود حقيقي فيظنها الذي قد أثبتها في نفسه علماً، وانما هي مقدرة لا حقيقة لها، وأكثر علوم الناس من هذا الباب وما كان فيها مطابقاً للحقيقة في الخارج فهو نوعان:

---

(١) احياء علو الدين مجد ٢ ج ١، ص ٢٣.

(٢)انظر الفتاوي (٢٠/ ٦٢ ـ ٦٣).

ـ نوع تكتمل النفس بادراكه والعلم به، وهو العلم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وكتبه وأمره ونهيه.

ـ ونوع لا يحصل للنفس به كمال، وهو كل علم لا يضير الجهل به فانه لا ينفع العلم به، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يستعيذ بالله من علم لا ينفع، وهذا حال أكثر العلوم الصحيحة المطابقة التي لا يضر الجهل بها شيئاً، كالعلم بالفلك ودقائقه ودرجاته وعدد الكواكب ومقاديرها والعلم بعدد الجبال وألوانها ومساحتها، ونحو ذلك، فشرف العلم بحسب شرف معلومه وشدة الحاجة اليه وليس ذلك الا العلم بالله وتوابع ذلك.[١]

أما من عرفوا بـ «فلاسفة الاسلام» كالكندي والفارابي وابن سينا.[٢] وأمثالهم فغالب تقسيماتهم للعلم ـ مع اختلاف في بعض التفاصيل ـ لا تكاد تخرج عن أن العلوم قسمان أساسيان يتفرع عن كل قسم أقسام فالقسمان الأساسيان العلوم النظرية والعلوم العملية. وكل من هذين القسمين ينقسم الى ثلاثة أقسام: فالعلوم النظرية هي العلم الرياضي والعلم الطبيعي والعلم الالهي.

والعلوم العملية هي الأخلاق، وتدبير المنزل، وتدبير المدينة. وأما ابن خلدون فقد جعل العلوم صنفين: ... صنف طبيعي للانسان يهتدي اليه بفكره. وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه. والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية؛ وهي التي يمكن أن يقف عليها الانسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية الى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو انسان ذو فكر.

والثاني: هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة الى الخير عن الواضع

---

(١) انظر الفوائد (٨٤ ـ ٨٥).

(٢) د. جميل صليبا، ص ١٥٥ المعجم الفلسفي.

الشرعي، ولا مجال فيها للعقل الا في الحاق الفروع من مسائلها. بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه فتحتاج الى الالحاق بوجه قياسي... ثم قال: وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للافادة... الخ.[1]

وجاء بعد ابن خلدون آخرون لم يختلف ـ عندهم ـ مفهوم العلم ولا حقيقته ولا مسائله كثيراً ـ وكذلك لم تختلف عندهم عناصر البحث فهي لا تعدو وأن تكون بحثاً في موضوعه وتصنيفاته ومقدماته التي يبين فيها موقعه وأفضليته وكلها تدل على أن العلم عائد الى قراءة واحدة منفردة هي قراءة النص وحده. أما قراءة الكون والوجود فقد برزت في بعض معارف اعتبرت من قبيل «ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب» مثل علوم الفلك والطب والحساب وشيء من الهندسة. كما برز بعض العلماء في اطار مبادرات محددة وعقليات نادرة في جوانب مختلفة كالبصريات والطب ونحوها لم تتحول الى نسق معرفي منبثق عن نموذج له منهج.

ان الموقف ـ اليوم ـ ليس موقف سجال أو صراع بل هو موقف يقتضي مصارحة النفس مصارحة تامة لتتضح الرؤية ويستبين السبيل. ان أية قراءة منفردة لا يمكن أن تخرج البشرية من ورطتها.

مفهوم العلم في العصر الحديث:

ان الغرب قد قام بتأسيس علوم وبناء نموذج معرفي وولد ذلك النموذج من المعارف ما لا قبل للبشرية باستيعابه، لكنه نموذج فاشل كذلك.

---

(١) المقدمة ط وافي ١١٢٥ ـ ١١٢٦.

فلقد تأثر مفهوم العلم في العصر الحديث تأثراً كبيراً بالثقافة الغربية السائدة ومفاهيمها، ولا يخفى أن هذه الثقافة الغربية رغم نسبيتها وكونها غربية المنشأ والمصادر والأهداف والقضايا موضوع المعالجة، لكنها بحكم الهيمنة العالمية للغرب وسيادة المفاهيم الغربية على العالم كله قد فرضت نفسها على العالم ومنه العالم الاسلامي.

والعلم يقابل في اللغة الانجليزية كلمة Science، وكان العلم الطبيعي وكذلك القضايا التي اهتمت بها العلوم الاجتماعية وبعد ذلك تعتبر كلها جزءاً من الفلسفة تبحث في اطارها، ولكن كلمة «عالم» (Scientist) يذكر اللغويون أن استعمالها قد شاع سنة (١٨٤٠ م) لتطلق على فصيل من العلماء الذين يبحثون في القضايا التجريبية والطبيعية، وذلك لتمييزهم عن المثقفين والمفكرين الآخرين الذين يبحثون في المعارف الأخرى.

ومع شيوع التمييز بين العلوم التجريبية والعلوم النظرية اعتباراً من عام (١٨٩٠ م) الا أنه عاد استعمال كلمة عالم ليشمل سائر المتخصصين الذين بلغوا في تخصصاتهم مستوى عالياً من المعرفة. فتطلق على الفلاسفة وعلى المؤرخين والمفكرين، كما تطلق على الأطباء والمهندسين وسواهم، وعرفت العلوم الاجتماعية بأنها علوم وكذلك العلوم التطبيقية.

وقد يقول قائل اذا كان استعمال كلمة عالم وما يقابلها في اللغات الأوروبية لم يشع حتى عام (١٨٤٠ م) أو قبلها بقليل فماذا كان يطلق على العلم والعلماء قبل ذلك؟

فنقول: كان اللقب الشائع على المتقنين لفنون المعرفة هو الفيلسوف، وكانت هذه العلوم كلها تعتبر أجنة في رحم الفلسفة.

وتأثراً بالاطلاق الغربي لكلمة «العلم» على العلوم الطبيعية وما يحتاج الى التجارب والملاحظات والاختبار فقد حاول كثيرون قصر العلم على المشاهدات

والمجربات ومناهجها، ولذلك جاء تعريف اليونسكو للعلم «بأنه كل معلوم خضع للحس والتجربة»، وقد ذكر بعضهم أن «العلم» بمعناه الواسع يمكن أن يطلق على أي فرع من فروع المعرفة له منهج وقواعد ويجري على نظام، لكن من يريد الدقة فانه عليه أن يستخدمه في العلم التجريبي فقط.

ولا يزال الكاتبون باللغة العربية يرددون كلمة «العلم» بمعان مختلفة تبعاً لاختلاف أصحاب المصطلح الغربيين. ومن هنا نجد بين فترة وأخرى اثارة لهذا المفهوم ونزاعاً حول استعماله. وفي أوائل هذا القرن شاع الاختلاف بين مجموعة من الكتاب المسلمين مثل محمد فريد وجدي وتوفيق الحكيم وطه حسين وعباس محمود العقاد ويضاف اليهم سلامة موسى، بأن العلم هو التجريب فقط، بل اعتبروا العقل مرتبطاً بالتجريب الحسي كذلك، وكل ما جاوز ذلك اعتبر أمراً غير علمي، وقد كتب زكي نجيب محمود كتاباً في هذا المجال سماه «خرافة الميتافيزيقيا» طبع طبعات عديدة وقد جاء فيه أن العبارات الميتافيزيقية أقوال فارغة من المدلول والمعنى وأن المشكلات الفلسفية وليدة لعب بالألفاظ لا أكثر ولا أقل. وكثيراً ما تثار معارك صحفية وغيرها حول استعمال كلمة عالم لغير التجريبي، وقد كتب أحدهم قائلاً «ان الشيوخ أنفسهم ويسميهم عامة الناس عندنا بالعلماء والذي أفهمه ويفهمه المتعلمون جميعاً أن العلم في الحاضر شيء والدين شيء آخر، ولهذا تراني ما قرأت قولهم «هيئة كبار العلماء» الا طربت نفسي لأول وهلة ظناً مني أني سأكتشف تحت هذا العنوان (بستور) أو (جوستاف لوبون) جديداً من المصريين لذلك أقترح وأتمنى أن يضاف اليها ما يقيدها مثل هيئة كبار العلماء الدينيين».[1]

---

(١) حافظ محمود: «السياسة الأسبوعية» عدد ٧٣، في ٣٠ تموز ١٩٢٧.

ويقول زكي نجيب محمود «الفرق بين معنى العلم الذي كان ومعناه الذي استحدث كالفرق بين القطبين فاللفظ واحد في العربية والمضمون مختلف.»

أما الاسلاميون فقد استمر تأثرهم بالمفهوم الاسلامي الأول للعلم فكتب شيخ الاسلام مصطفى صبري كتابه المشهور «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين». وقصد بالعلم القدر اليقيني من المعرفة سواء أكان مصدر اليقين فيه الحس والتجربة او الايمان بالوحي، فمصدر المعرفة بالنسبة للانسان المسلم الوحي والوجود، ووسائلها العقل والحس وما دام الانسان يصل الى برد اليقين في شيء ما من المعلومات فسواء أوصل اليه من طريق الوحي وأدركه بواسطة العقل، أو وصل اليه من طريق المشاهدة والتجربة وأدركه بواسطة الحواس فذلك كله بالنسبة اليه مفيد لبرد اليقين، على أن اليقين التام في ذاته وفي نفسه يجعل كلمة علم بذلك التحديد الذي ذهب اليه أكثر علماء الاسلام من الصعب أن يطلق على غير الله جل شأنه، فعلم الله تعالى يقيني لا مراء فيه ومعرفة العبد وادراكه لليقينيات ولسواها يتأثر بمرتبة ادراكه لا بمرتبة الشيء المعلوم نفسه، فالانسان حين يدرك شيئاً ادراكاً جازماً يمكن أن يطلق عليه علم واذا أدركه على سبيل الرجحان كان ظناً واذا أدرك الطرف المرجوح كان وهماً، واذا تساوى الأمران لديه كان شكاً واذا أدرك الطرف المرجوح مع توهم أنه الراجح كان جهلاً فان جزم بهذا الذي سميناه جهلا كان جهلا مركباً.

ان «اسلامية المعرفة» تستطيع أن تؤكد أن ذلك النزاع القديم الحديث حول مفهوم العلم وما يطلق عليه وبيان أفضلية العلوم والنزاع حول تلك الأفضلية أمر كان ينبغي أن يستبعد من الحس الاسلامي، الحس القائم على القراءتين والجمع بينهما، فالقراءتان تستمدان من مصدري المعرفة الوحي والكون معاً.

والمعرفة المتأتية من هذين المصدرين هي معرفة جاد بها العليم الخبير

الذي علم الانسان ما لم يعلم، والذي علم الانسان الأسماء كلها وسخر له الموجودات جميعها واتخذه خليفة في هذا الوجود يعمره بالحق والعدل، وجعل للوجود سنناً يسير عليها ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلاً. فليس هناك تصور مادي للكون يتجاهل خالقه وموجده وغاية الخلق والايجاد، فينظر الى الظواهر الطبيعية كظواهر مستقلة تتطور بنفسها لتؤلف أشكالاً أخرى دون تدخل من خالقها.

والجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الوجود يجعل من المعارف كلها معارف محترمة أنعم الله تعالى بها على الانسان يستطيع أن يستعين بها ويستفيد بها في مهمته التي ندبه الله تعالى اليها، ولذلك فان «اسلامية المعرفة» لا تستطيع أن تشعر بأن هناك نزاعاً بين المعارف المستقاة من الوحي والمعارف المستقاة من الوجود، ولا تستطيع أن تحول هذه المعارف الى ثنائيات متصارعة تحاول كل منها أن تثبت أفضليتها على الأخرى. على العكس من ذلك فان (الأسلمة) هنا تعني فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاري البشري والاحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة واعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي الهي قائم على الوحي وغير وضعي.

«فأسلمة المعرفة» تعني أسلمة العلوم التطبيقية والقواعد العلمية بفهم التماثل بين سنن وقوانين هذه العلوم وسنن وقوانين الوجود وتوجيه هذه العلوم الوجهة الاسلامية، وتوظيفها لتحقيق المقاصد الالهية، كما أنها تعنى بأسلمة العلوم الاجتماعية لتتم بذلك أسلمة الاحالات الفلسفية للنظريات العلمية وتخليصها من البعد الوضعي الذي يتجاهل البارئ جل شأنه وينفي الغيب. فأسلمة المعرفة تعمل على اعادة صياغة هذه المعارف وتأطيرها ضمن أبعادها الكونية وربطها بغاية الحق من الخلق في الوجود والحركة. وبالتالي فليست أسلمة المعرفة في مرحلتها هذه بحاجة الى التأكيد على علمية مصدر الوحي وعدم علمية المصادر الأخرى

كما لا تحتاج الى العكس من ذلك بتأكيد علمية ما مصدره الحس والتجربة ونفي «العلمية» عما نتج من المصادر الأخرى. فأسلمة المعرفة لا تنشغل باثارة الخلاف حول مباحث علمية معينة ولكنها تحاول أن تعيد صياغة المعارف كلها صياغة منهجية معرفية تتناولها معارف وقوانين ومناهج بحث تناولا معرفياً صادراً عن منهجية القراءة الجامعة، كما أن أسلمة المعرفة لا تعمل لمجرد سحب الانتماء أو النسبة الدينية على المعارف الانسانية لمنحها مشروعية أو تقوية جانبها بشكل أو بآخر.

ان «أسلمة المعرفة» تعتبر هذه المرحلة مرحلة متقدمة، على المسلمين فيها أن يتجاوزوا فكر المقاربات الذي ساد في القرن الماضي، وفكر المقارنات الذي لا يزال سائداً في بعض المواقع، فهي تعمل الآن على القيام بمراجعة جذرية للمعرفة الانسانية كلها تراثية أو معاصرة تجعل الفكر الاسلامي بما يملك من منهجية معرفية قرآنية قادراً على تقديم الضوابط المنهجية القادرة على تقنين الفكر الانساني كله ومنحه الحدود الواضحة دون الانشغال بقضايا التوفيق أو التوسط او الصراع، فان الانسانية أحوج ما تكون الى هذه المنهجية المعرفية النابعة من الوحي والوجود معا والقادرة على مد الانسان بحاجته من المعارف التي تجعله قادراً على القيام بمهمة الاستخلاف وأداء الأمانة وتحقيق الشهود الحضاري.

الفصل التاسع

السنة النبوية ودراساتها
بين الماضي والحاضر

ان دراسات السنة النبوية المطهرة في وقتنا الحالي لم تختلف كثيراً عن دراساتها منذ عصر التدوين وحتى يومنا هذا، اللهم الا تلك الاختلافات المعروفة بين أساليب المتقدمين والمتأخرين في تناول علمي الحديث دراية ورواية، بل ان ما عرف بعلوم الحديث والدراسات الحديثية لم يتجاوز في عصرنا هذا مرحلة اعادة انتاج اشكاليات بعضها يعود الى عصر التدوين وما تلاه، وبعضها يرجع الى عصور المتأخرين من المحدثين. والدراسات التي وضعت لمعالجة تلك الاشكاليات تغلب عليها صفة الرغبة في المحافظة على بقاء ما كان على ما كان وعدم المراجعة غلقاً للذرائع. وقد آن الأوان لاستيعاب ذلك وتجاوزه والخروج الى دائرة معالجة الاشكاليات المعاصرة التي تستبد بحياة البشر اليوم ووفقاً للسقف المعرفي الراهن.

ان السنة النبوية الى جانب القرآن الكريم وفي اطار تصديقه وهيمنته قادرة على أن تمد البشرية حين تحسن فهمها، وتتقن مناهج التعامل معها بمنهج تأس واقتداء ينير لها كثيراً من الجوانب التي تفتقر البشرية فيها الى الهداية والنور والأسوة الحسنة. وهذه الافتتاحية تحاول أن تثير بعض أهم الاشكاليات في الدراسات الحديثية، التي اذا يسر الله معالجتها فان ذلك سوف يساعد كثيراً على اعادة السنة الى موقعها الصحيح مصدراً أو معيناً لا ينضب للبشرية كلها في ادراك معاني التوحيد وأهميته ومنهج التزكية وضرورته ومنطق العمران، والحاجة الملحة اليه.

العلاقة بين الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة

من أهم الأمور التي تشغل العقل المسلم، قضية تحديد العلاقة بين الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة، فمع أن من البديهي أن القرآن الكريم هو المصدر المنشئ للأحكام، وأن السنة النبوية هي بيان له على سبيل الالزام، بيد أن طبيعة العلاقة بينهما بقيت يسودها كثير من التساؤلات، لأن بعض أهل العلم يقول، ان السنة يمكن أن تكون مصدراً مستقلاً في انشاء الأحكام وفي الكشف عنها، وقد ترتب على هذا التصور أن قرر الأصوليون والفقهاء أن السنة هي المصدر الثاني للتشريع، كما أن المصدر الأول هو القرآن الكريم وانطلقوا في بناء هذا التراث من قضية «القطع والظن»، فالقرآن مقطوع به فهو أول، والسنة في عامتها ظنية فلتكن ثانياً.

نجد كثيراً من العلماء في مقابل ذلك دمج بين الكتاب والسنة من حيث كونهما وحياً وبعضهم شاع لديه استعمال التثنية بأن يقال: «الوحيين»، وأن التمييز يكمن في أن القرآن الحكيم وحي باللفظ، والسنة وحي بالمعنى، والقرآن معجز وما السنة معجزة، والقرآن يتلى كما أنزل، ويجوز أن تروى السنة بالمعنى، وقد ترتب على هذه التصورات القول بجواز نسخ السنة للقرآن الكريم والعكس، وكذلك قبول فكرة امكان التعارض بينهما ووجوب التوفيق سواء بطريق النسخ أو بطريق التاويل أو بأي طريق آخر، مما أدى الى توهم البعض أو ظن البعض أن الفوارق بينهما هي فوارق شكلية فقط تتعلق بالألفاظ وبالمرتبة، وبذلك أصبحت معاني القرآن الكريم يمكن أن ترتبط بالاطار التاريخي الذي تكونت فيه السنة النبوية المطهرة ارتباطاً وثيقاً يجعل بيئة التنزيل نفسها هي بيئة التفسير والتأويل الذي لا يجوز تجاوزه، بحيث لا ينبغي أن يبحث عن أي معنى آخر لآيات القرآن الكريم خارج عن تطبيقات السنة النبوية وفهم الصدر الأول. وذلك قد يؤدي الى نفي صفة الاطلاق عن القرآن، وكونه معادلاً موضوعياً

للكون وحركته، بحيث يقوم باستيعاب كل عصر ويتجاوزه حتى يوم الدين. كما قد يؤدي ذلك الى ما يسمى بـ«التاريخانية»أي تقييد القرآن الكريم ومعانيه بفترة تاريخية محددة هي التي حاول الأصوليون رفضها حين عالجوا قضية الخطاب القرآني، وهل هو خطاب شامل لمن يأتي بعد عهد رسول الله(ص) وصحابته، أو هو خطاب خاص بتلك المرحلة؟ فقرروا أنه خطاب شامل للناس كافة يتناول كل من يخلق حتى يوم الدين.

ان أي نوع من الفهم يمكن أن يؤدي الى توهم نسبية القرآن الكريم، وأنه ليس نصاً مطلقاً يستوعب الزمان والمكان يعد فهماً خطيراً لابد من التنبه اليه واستبعاده. ولا يغني القول بعموم الخطاب وشموله اذا اعتبر القرآن في المآل نصاً نسبياً يتحدد بالزمان والمكان. فمؤدى ذلك أن الصيرورة التاريخية وما يترتب عليها، لا يمكن للنص القرآني أن يستوعبها ويتجاوزها. وفي ذلك كله تجاهل للتحديد الدقيق للعلاقة بين الكتاب والسنة، ذلك التحديد الذي جاءت به آيات سورة النحل وغيرها. ومنها قوله تعالى: ﴿**وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون**﴾ (النحل:٦٤) وقوله تعالى: ﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء هدى ورحمة وبشرى للمسلمين**﴾ (النحل:٨٩) اضافة الى قوله سبحانه في سورة النمل: ﴿**انما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين، وأن أتلوا القرآن فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل انما أنا من المنذرين**﴾ (النمل: ٩١ ـ ٩٢).

وهذه الآيات تحدد بوضوح أن محور الرسالة هو القرآن الكريم ومهمة النبوة تبليغه وبيانه، وتقديم نموذج تطبيقي لقيمه وأحكامه يمكن للبشرية أن تحتذيه في كل أزمانها وأماكنها، وليست هي مطالبة باعادة انتاجه، واذا تصورت ذلك فانها واهمة خاطئة. وما لم تتم عملية تحديد دقيق لعلاقة الكتاب بالسنة وبيان دقيق كذلك لطبيعة كل منهما لتبدو الفوارق الدقيقة بينهما فان من الصعب

جداً تجاوز تلك الاشكالية.

لقد حفل تراثنا الفقهي والأصولي والحديثي وغيره بأفكار شوشت على طبيعة هذه العلاقة، ومنها تلك المقولات التي روجها بعض أهل العلم بالقول «بأن السنة قاضية على الكتاب»، و «أنها ناسخة له»، و «ان الكتاب يحتاج السنة أكثر مما تحتاج السنة الى الكتاب»، وهي أقوال غير دقيقة ولا مسؤولة ان دلت على شيء فانما تدل على تلك الاصابات الفكرية الخطيرة التي نجمت عن تشوش العلاقة بن الكتاب الكريم والسنة النبوية في تلك الأذهان.

كما أن كثيراً من الدراسات ذات العلاقة بهذا الجانب من معارفنا الاسلامية، وعلوم الكتاب والسنة الموروثة انبثقت أو بنيت على تلك الفرضية المشار اليها، فكرست أفكاراً لا تزال تحتاج الى مراجعة لتصحيح مسار تلك العلوم والمعارف في ضوء اعادة النظر في العلاقة بين المصدرين. كما أن طرائق الاستدلال المرتبطة بالعقلية الفقهية وجدت في السنة مصدراً أيسر في الرجوع اليه من القرآن الكريم، لارتباطها بوقائع وأشخاص وأحداث واقعية يسهل العثور على أشباه ونظائر لها في الأزمنة اللاحقة، فكرست بذلك فكرة الانفصال بين المصدرين وقطعت أشواطاً طويلة في بناء كثير من القضايا الفقهية على ذلك التصور، حتى تحولت الى مسلمة لاتكاد تقبل مراجعة، زاد من ذلك تعقيداً اختلاط محاولات تحديد العلاقة بين الكتاب والسنة بمحاولات القدح في «حجية السنة» أو التقليل من أهميتها، وعدم التمكن من صياغة خطاب العلاقة بين المصدرين بشكل يفتح العقول للتداول المعرفي الحر في هذا الأمر بشكل هادئ بعيد عن التشنجات والاتهامات بانكار الحجية أو التقليل من أهمية السنة النبوية المطهرة، فاذا بفكرة العلاقة التكاملية بين الكتاب والسنة تختفي، لتحل محلها تلك العلاقات التي تكرست بناء على ما ذكرنا. كما أن التركيز على الجانب الفقهي، وأن الكتاب الكريم والسنة النبوية مصدران للأحكام، أدى الى

ضمور ادراك العقل المسلم بأنهما ـ معاً ـ مصدران لبناء الانسان وتحقيق العمران وانشاء الحضارة، وبالتالي فان الحاجة ماسة الى تسليط الأضواء على الجوانب الأخرى التي لم تحظ من العقل المسلم بما حظيت به آيات وأحاديث الأحكام من اهتمام نتيجة بروز الاتجاه الفقهي أو هيمنته وسيطرته.

تفرد منهجية الاسناد

لقد اعتبرت منهجية الاسناد قمة لا تعلو عليها منهجية أخرى، فيما يتعلق بتصحيح السنة النبوية، على اعتبار أن الأنظار تركزت على السنة باعتبارها نصوصاً وألفاظاً وعبارات حديثية منضبطة، مثل آيات القرآن الكريم، وبالتالي فاذا صح السند فينبغي أن ينقطع كل حديث عما عدا ذلك. وكان الأمر يقتضي ان تعطى لمقاييس نقد المتون، وهي مقاييس معرفية دقيقة، أسسها علماء الحديث أنفسهم، فرصة التكامل مع منهجية الاسناد لتنفتح آفاق التفكير على السنة النبوية لا باعتبارها نصوصاً مجزأة، بل باعتبارها طريقة حياة بالقرآن الكريم، وطريقة تنفيذ وتجسيد لقيمه وتعاليمه. وهذه الثقة التي منحت لمنهجية الاسناد بنيت على فرضية أن القرآن الكريم استمد قطعيته من النقل المتواتر له من جيل الى من تلاهم. والقرآن حفظه الله تعالى من داخله وينظمه فلا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه سواء تكاثر نقلته أو قلوا فان ذلك لا أثر له في عملية تواتره.

ولو أن المعنيين شغلوا المنهجين معاً بطريق سليم بحيث يمر الحديث من خلال منهجية السند للكشف عن صحة سنده أوضعفه، ثم يمرر متن الحديث ذاته من خلال منهجية نقد المتون ومقاييسها، لغربلة تلك الأحاديث ووزن متونها بالموازين التي تنبثق عن اتجاهات القيم الحاكمة في الاسلام، وهي التوحيد والتزكية والعمران، ولو أتيح للمنهجيتين أن تعملا معاً، وتستمرا وتتطورا ـ معاً ـ لما كان هناك كبير جدل حول ما عرف بـ«مختلف الحديث»، أو حول «الحجية» ذاتها.

ان معظم الجدل القائم بين المعاصرين هو جدل يقوم على تجاهل احدى المنهجيتين، فهناك من يأخذ بمنهجية الاسناد، فاذا صح السند عنده لم يسمح باستعمال مقاييس نقد المتون، لأن السند قد صح عنده فانتهى الأمر، ولم يعد هناك مجال للحديث في الموضوع، وبعضهم يتجاهل الاسناد ولا يهمه أن يكون من أخرج ذلك الحديث البخاري أو مسلم أو الطبراني أو ابن ماجه أو سواهم، فيخضعه لمقاييس نقد المتون، وأحياناً قد يتجاوز البعض هذه المقاييس التي لم يطورها بعد عصور الاجتهاد أحد، ليخضع الاحاديث الى مقاييس قد تبدو للآخرين أنها تعتمد على الهوى، وعلى رؤى شخصية لا قيمة علمية لها، وهذا مالا ينبغي لطالب علم الوقوع فيه.

ولا يمكن الخروج من هذا الاشكال بدون اعادة النظر والقيام بدراسة نقدية تحليلية شاملة لمنهجية الاسناد ومنهجية مقاييس نقد المتون وعلاقتهما بالسقف المعرفي التاريخي الذي انبثقا في ظلاله، ورصد تطور هاتين المنهجيتين، ودراسة جهود المحدثين في استعمال كل منهما، أو استعمالهما معاً، والأحاديث التي لم تخضع الا لأحدهما. ثم القيام بعملية تتبع تاريخي لتطور هاتين المنهجيتين، وفترات التوقف والانقطاع في تطوير كل منهما واستعمالهما، اذ أنهما مرا بمثل الأطوار التاريخية التي مربها علم أصول الفقه أو سواه من أدوات ووسائل الاجتهاد. كما أن دراسة وتحليل النصوص المختلفة يمكن أن ييسر السبيل الى اعادة تفكيك هذه المناهج وتركيبها، بحيث تساعد على اعادة بناء العلاقة بشكل سليم بين الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة.

في هذه الحالة تشتد الحاجة الى دراسات تاريخية جادة تتناول بالدراسة والنقد والتحليل موروثاتنا المعرفية وتراثنا في علوم القرآن والسنة النبوية للخروج بالتصورات المناسبة حول المصدرين الأساسيين وطرائق التعامل مع كل منهما. ان دراسة كل من الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة من المنظور

الفقهي التجزيئي قد أدت الى تجاهل الوحدة البنائية للقرآن الكريم والوحدة البنائية للسنة النبوية المطهرة ثم وحدتهما كمصدرين، أحدهما مبين والآخر مبين، وبالتالي فلا بد من العمل لاستيعاب هذا التصور وتجاوزه الى التصور العمراني الشامل للفقه ولسائر قضايا العمران.

الفهم الكلي للسنة النبوية وأدوارها

وتبرز في هذا الاطار أيضاً قضية فهم السنة النبوية المطهرة، فقراءة السنة بالمنهج الفقهي وحده أدت الى تركيز الاهتمام على أحاديث الأحكام، واعتبار سائر ما عداها أحاديث تدخل في مجالات الآداب والفضائل والترغيب والترهيب والسنن ونحوها. وكل ذلك ضاعف من آثار القراءة الجزئية، والفهم الجزئي الذي يغلب عليه اطار الفهم المباشر الفطري. ولقائل أن يقول: ان المجتهد اذا عالج قضية ما فانه يجمع سائر ما يصل اليه من أحاديث متعلقة بها، ويقوم بتصنيفها ودراستها، ومعرفة ناسخها من منسوخها، ومطلقها من مقيدها ومجملها ومبينها ونحو ذلك، وذلك يعني أن القراءة كانت قراءة كلية، فلماذا توصف بالجزئية؟

الجواب على هذا، أننا لم نقصد بالقراءة الكلية هذا الاتجاه، فبالرغم من أنه يبدو للوهلة الأولى كلياً، لكنه في الحقيقة لا يدور حول كليات السنة وكليات القرآن، بل يدور حول كلية ترتبط بجزئية أو بسؤال فقهي مباشر، نحن نريد بالكلية «الكليات العامة» و «القيم المطلقة». وهذه الكليات والقيم انما تكتشف من خلال النظر الى الوحي في كليته وغائيته ومقاصد الحق من الخلق، والفكرة الكلية عن الكون والانسان والحياة، والقيم الحاكمة، وهي التوحيد والتزكية والعمران، ثم العدل والحرية وتحقيق الضروريات الانسانية والحاجيات والتحسينيات، فهذه هي الأمور الكلية التي تدفع ملاحظتها الى تشكيل الضوابط والكشف عن الكامن والمحددات المنهجية، كما أنها هي التي تكشف عن

المبادئ العامة للوحي، لتعين المجتهد والباحث بعد ذلك على ادراج الجزئيات في اطار الكليات وفهمها في ذلك الأطار، لكن تجاوز هذه الطريقة الى القراءة بالنموذج الفقهي وحده ساعد على عدم بروز الحاجة الى الوصول الى القراءة المنهجية الكلية.

تنوع الوظائف والمهام النبوية

ان هناك نوعاً من الغبش لدى بعض المعاصرين في فهم مهام صاحب الرسالة(ص) وتنوعها والحدود الفاصلة بين مهمة وأخرى، وتمييز ذلك لاشك أمر فيه العديد من الصعوبات، ويحتاج الى البحوث المتعمقة المستفيضة للكشف عن الفواصل بين صفة وأخرى من صفاته «ص»، واذا كان الأصوليون الكبار «رحمهم الله» قد قاربوا ذلك فيما يتعلق بأفعال رسول الله (ص) وتنوعت وتعددت أقوالهم في ذلك بناء على ملاحظة صفاته المختلفة(ص) من الامامة والنبوة والبشرية، ففرقوا بين الفعل الجبلي والتصرف الطبيعي، الذي يقوم به عليه الصلاة والسلام بفطرته البشرية وطبيعته الانسانية وبين الفعل الذي يقوم به باعتباره نبياً ورسولاً، والفعل الذي يقوم به للتعليم، والفعل الذي يقوم به وبصفته اماماً وحاكماً، والفعل الذي يقوم به بمقتضى أي صفة أو مهمة أخرى، لكنهم لم يطردوا ذلك في معالجتهم لأقواله عليه الصلاة والسلام، وذلك لما تقرر عند الأصوليين من فروق بين الفعل والقول يعرفها أهل الاختصاص، وبذلك تأثرت قضية الفهم أيضاً لهذا الأمر الذي يحتاج منا الى كثير من الدراسات والضبط والتحقيق.

ويبدو أن أئمة الحديث، سواء أولئك الذين اهتموا بالأسانيد والمتون وبالتاريخ ومعرفة الرجال، أو بالعلل وقضايا الجرح والتعديل أو بأي جانب آخر من هذه الجوانب، اعتبروا أن أبرز الأسئلة وأقوى القضايا التي عرضت عليهم، قضية الوضع وكيفية التخلص منه، باعتبارها أبرز التحديات التي واجهتهم بعد

الفرقة، فانصب اهتمامهم وتركيزهم على قضايا التصحيح وبناء منهجية الأسانيد والروايات والعمل على جعلها الضابط الأساسي، ولم تعط الأمور الأخرى، ومنها من نعتبره تحديات معاصرة، الاهتمام المطلوب، لكنها لم تكن قضايا مطروحة بالنسبة اليهم ولكنها في وقتنا هذا لابد أن تصبح جزءاً من دراساتنا في علوم الحديث.

ولذلك فانه حين برزت مشكلة ما عرف بـ «مختلف الحديث» أي الأحاديث التي تبدو وكأن فيها نوعاً من التعارض، برزت اتجاهات التأويل، تأويل تلك الأحاديث التي ثبت صحتها ولكن وردت عليها بعض الأسئلة فيما يتعلق باللفظ أو المعنى، وكتب أهل العلم في هذا كتباً لا يزال بعضها متداولاً مثل كتاب: «تأويل مختلف الحديث» لابن تيمية، و «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة.

كل هذه القضايا تجعل من الضروري اعادة النظر في علوم الحديث المتوازنة في ضوء كل ما تقدم، والعمل على وضعها في الاطار السليم بتحقيق التواصل بين قضاياها واخضاعها للتحليل والتمحيص والنقد والتفكيك واعادة التركيب، فذلك هو الذي سيساعد ـ ان شاء الله ـ على تحديد العلاقة بدقة بين الكتاب والسنة من ناحية، ثم تحديد العلاقة بين الكتاب ومعارف التراث الاسلامي من ناحية أخرى، والتمكن من تجاوز القراءات التجزيئية واشكاليات الفهم، والخروج من دائرة الجدل حول الحجية بمستوياته المختلفة، لجعل السنة مصدراً يتعاضد ويتكامل مع المصدر المنشئ «القرآن الكريم»، لارساء دعائم القيم الحاكمة: التوحيد والتزكية والعمران، وبيان القيم المتفرعة عنها من عدل وحرية ومساواة، وأمانة ونحوها، وتحقيق الضروريات والحاجيات والتحسينات الانسانية، وبناء المعرفة الانسانية بناء سليماً.

ولذلك فان المكتبة الاسلامية المعاصرة ودوائر البحوث الاسلامية في مسيس الحاجة الى تناول الموضوعات التالية بالبحث والدراسة والتمحيص:

أولاً: اختلفت تعريفات المحدثين والأصوليين والفقهاء لمصطلح أو لمفهوم السنة، وقد أدى اختلافهم ذلك الى بروز تساؤلات حول حقيقة مفهوم السنة، هل هي الفعل النبوي والتصرف وحده؟ أو هي الفعل والقول والتقرير؟ حيث أن السنة لغة لا تطلق الا على ما اعتيد وتكرر. ويمكن للباحث هنا أن يلتفت الى رؤية الامام مالك في قضية عمل أهل المدينة واعتباره دليلاً من الأدلة، والاحتجاج به فانه يدل بوضوح على أن الامام لاحظ في مفهوم السنة ذلك المعنى اللغوي الذي ينبه على الاعتياد والتكرار والشيوع والانتشار، كما أن الموطأ نفسه قد يشير الى منهج الامام مالك أو رؤيته في النظر الى مفهوم السنة، فلابد من تحقيق هذا الموضوع والفراغ منه، والوصول فيه الى قول جامع، ذلك لانه لم يعد من المقبول الاحتجاج بقاعدة: «لامشاحة في الاصطلاح»، وترك مفهوم في هذا المستوى من الأهمية عائما. كذلك تشتد الحاجة في هذه النقطة الى بحث وتحليل ونقد مواقف الأصوليين من فعل النبي(ص)، وكيف انقسموا الى أربعة مذاهب أو تزيد في موقفهم من الفعل النبوي. وأما القول النبوي فقد اعتمدوا فيه على صيغ الأمر والنهي، أي ما صدر بـ (افعل أو لاتفعل) وما عدا ذلك فقد أحيل الى معان أخرى كالوعظ والتذكير والتزكية ونحوها. فهذا النوع من التجزئة للسنة اذا كان مناسباً للأغراض التعليمية فانه ليس بمناسب أو مقبول في اطار بناء «منهجية التأسي» به عليه الصلاة والسلام.

ثانياً: اشكالية العلاقة بين الكتاب والسنة، ففي الوقت الذي ينص الكتاب الكريم فيه على أن السنة بيان له وتؤكد السنة ذلك أيضاً، وأن العلاقة بينهما هي علاقة المتن والشرح أو المبين والبيان، ينص الأصوليون على أن المصدر الأول للتشريع هو القرآن والمصدر الثاني هو السنة والثالث هو الاجماع وهكذا.. والمطلوب هنا دراسة شاملة لهذه القضية وتحليلها بشكل دقيق، ومعرفة آثارها بشكل مناسب. ولكن لِمَ لم يظهر هذا السؤال في العهد النبوي وظهر فيما بعد؟

وهل كان سؤال الخلفاء الراشدين عن السنة لمعرفة كيفية التطبيق النبوي لتوجيهات القرآن الكريم في تلك الواقعة، أو هي لمعرفة الحكم ابتداء؟ واذا كانت السنة أصلا مستقلاً بين المبين والمبين بصفة عامة، علماً بأن الأمثلة التي قدمت على استقلال السنة بالتشريع كانت أمثلة محدودة جداً يمكن ادراجها تحت عمومات القرآن الكريم ورد تلك الجزئيات الى كلياته سواء بطريق شمول الكل للجزء، أو بطريق تحقيق المناط، أو أي طريق مناسب آخر.

ثالثاً: هل كان جمع السنن في بدايته وتدوينها بهذا الشكل المستعجل لتسد مسد الفقه ولتقديم الفقه النبوي، أو «فقه السنة» للأمة للحيلولة بذلك دون تكاثر المدارس الفقهية والتقليل من آثار الاختلاف؟ أو لتوسيع دائرة المصادر الملزمة المساعدة في المحافظة على وحدة الأمة خاصة بعد ظهور بعض المقالات مثل الجبر والقدر والعدل والحسن والقبح العقليين وغيرها.

رابعاً: هناك المتقدمون من المحدثين ومناهجهم في الدراية والرواية، وهم الذين اشتغلوا بهذا الشأن حتى نهاية القرن الرابع، وهناك المتأخرون، والاختلاف كبير بين المناهج التي وصفها المتقدمون لغربلة الحديث والمناهج التي طورها المتأخرون. وقد نجمت عن ذلك قضايا كثيرة هي في حاجة الى بحث وتناول وتدقيق لتحديد معالم المنهجين: منهج المتقدمين ومنهج المتأخرين في قضايا الدراية والرواية وتوضيح ذلك بشكل لا يقبل الخلط الذي يقع كثير من المعاصرين فيه، اعتماداً على المسلمة الخاطئة في وحدة المنهج بين المتقدمين والمتأخرين.

خامساً: يلاحظ أن لكل مدرسة من مدارس الحديث اصطلاحاتها وشروطها وتعريفاتها للمصطلحات وللمفاهيم، سواء تلك المتعلقة بالسند أو بالمتن، فلا بد دراسة ذلك وتوضيحه بدقة، وبالتالي فهل يحق لمحدث أو لطالب الحديث أن يفعل ما يفعله طالب الفقه من التخيير بشروطه بين مذاهب الفقهاء وتقليدهم؟ أو

أن هناك شيئاً آخر يمكن أن يؤخذ به في مجال الحديث؟

سادساً: هناك كثير من الفقهاء قد قالوا بمسائل فقهية بحسب اجتهادهم، ثم جاء أتباعهم فجمعوا له مسانيد وأحاديث قدروا أنها كافية أو ظاهرة في أذهان أولئك الأئمة، حين قرروا ما قرروه. لكن الأئمة لم يظهروا ذلك الدليل فأظهره أتباعهم تعزيزاً لموقفهم، وهذا يحتاج الى احصاء وتدقيق وتحديد هذا النوع من الكتب الحديثية التي استشهد بها المتمذهبون لتعزيز مذاهبهم، فنسب الى كثير من الأئمة الذين كانوا يؤكدون أنهم ليسوا من أصحاب هذا الشأن، نسب اليهم مسانيد كمسند الامام الشافعي، ومسند الامام أبي حنيفة وغيرهما، وكيف نحدد العلاقة بين السنة والفقه، وبين السنة وأصول الفقه، وفقاً لذلك، وما الفرق بين اتخاذ السنن مصادر، وبين اتخاذها شواهد، وكيف يمكن معالجة هذه المعضلة التي يمكن ملاحظتها في كثير من المذاهب التي اعتمدت على الاجتهاد العقلي، وحولت نصوص الكتاب والسنة الى شواهد لا مصادر؟

سابعاً: تختلف اصطلاحات المتقدمين عن اصطلاحات المتأخرين في مفاهيم التخريج والتحقيق، فما الذي يمكن عمله لبناء منهجية تخريج موحدة يمكن أن تساعد على تحديد المقبول من المردود في هذه الأحاديث، خاصة بعد أن أصبحت وسائل مثل الكمبيوتر وغيره متيسرة.

ثامناً: منهجية الاسناد: هل هي منهجية تم ابتكارها من قبل المحدثين في نهاية القرن الأول الهجري أو بداية القرن الثاني؟ أم هي منهجية مقتبسة من عملية الاسناد في حفظ العرب أنسابهم وأنساب خيولهم وأيامهم وتواريخهم؟

تاسعاً: قضية الرواية بالمعنى: من المعروف أن رواية السنن بالمعنى أجيزت عن البعض بشروط وتساهل البعض فيها على اعتبار أن السنن ليست كالقرآن متعبداً تلاوتها. ما أثر ذلك في منهجنا للحديث النبوي وقدرتنا على التعامل معه خاصة اذا تعرض هذا المعنى لتصرف أكثر من راو واحد بأن يكون الراوي

الأول قد روي بالمعنى الذي فهمه ثم يأتي الراوي الثاني فيروي المعنى الذي فهمه من المعنى الذي فهمه من المعنى الذي فهمه من الراوي الأول وهكذا الى نهاية السند... فما أثر ذلك على حجية الحديث المروي بالمعنى علماً بأن غالبية الأحاديث قد رويت بمعانيها لا ألفاظها؟

في ضوء دراسة ذلك كله ومناقشته نحتاج الى الخروج بمنهج محدد للتعامل مع السنة بأنواعها: القول والفعل والتقرير، وكذلك اعداد كتاب أو أكثر في بيان علم الحديث دراية ورواية.

عاشراً: كثير ممن قاموا بتحقيق كتب الحديث المشهورة لاحظوا وجود اختلاف كبير بين النسخ الخطية والمطبوعة، [1] بعض هذه الاختلافات خطير ان فيه أحاديث رفعت من الأصل وأحاديث أضيفت اليه، فكيف يمكن للبحث المعاصر في كتب السنة المطبوعة التي لم تخضع لتحقيق علمي دقيق الوصول الى برد اليقين بأن ما أخذه من الكتب المتداولة كله موثق وصحيح لدراسة عصر تدوين السنة دراسة تحليلية بما فيه من فتن وخلافات وانقسامات وفرق تبين أثر مشكلات العصر في عملية التدوين. وهل توقف هذا الأثر على عملية الوضع من قبل هذه الفرق أم أن الأمر تجاوز ذلك الى اظهار بعض العلم واخفاء غيره ... وأنه لابد من التحقيق العلمي الدقيق لكل كتب الصحاح والمسانيد والسنن والمعاجم والرجال وغيرها للخروج بنسخ سليمة، وللوصول الى الصيغ الدقيقة التي وضع مؤلفو تلك الكتب كتبهم عليها؟ كالذي فعله د. محمد مصطفى الأعظمي ـ وفقه الله ـ في «سنن ابن ماجه» على سبيل المثال؟

---

(١) انظر الامام ابن حجر العسقلاني، هدى الساري مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري، المقدمة، تركيا، المكتبة الاسلامية، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط / أعيد طبعه بالأوفست، ص ٦ وما بعده.

وبعد: فهذه ملاحظات موجزة مركزة لعلها تسترعي الانتباه وستسلك سبيلها الى بعض الباحثين الجادين من المخلصين الغياري على هذه الأمة وتراثها، والراغبين بتوفير عوامل النهوض لها، فكم من حديث ضعيف اشتهر وتوهم الناس صحته وتداولوه فأورث من الفرقة والاختلاف والوهن ما بدد طاقات الأمة، ودمر قابلياتها، وشل الكثير من فاعليتها نحو حديث: « الافتراق الى ثلاث وسبعين والفرقة الناجية، والفرق الهالكة بروايتها المختلفة التي ظلت الفرق الاسلامية تتراشق بها وتزيد في شهرتها لتتحول الى مسلمة من المسلمات واذا بباحث ناشط مسلح بالخبرة والمعرفة بهذا الفن ليميط اللثام عن ضعف هذا الحديث سنداً ومتناً بعد أن استقرأ أسانيده وطرقه لدى سائر الفرق الاسلامية وبين أسباب اشتهاره، كما بين تعارضه مع القرآن المجيد وسنن نبوية ثانية كتعارضه مع الواقع التاريخي الاسلامي والواقع المعاصر. والباحث الذي تصدى لذلك هو الأستاذ الشيخ محمد يحيى سالم عزان من العلماء الباحثين من اليمن وقد نشرت مجلة «المسار» الصادرة عن «مركز التراث والبحوث اليمني» بحثه القيم في عددها الأول وجاء البحث مع مراجعة خمس وثلاثين صفحة، ولو كتب ببعض طرائق المتقدمين لجاء بمجلد ضخم. لذلك فنحن نهيب بالباحثين الشباب ان يسلكوا مسلك الأستاذ محمد يحيى في أحاديث مشتهرة كثيره أدت الى كوارث وأصابات فكرية خطيرة فتكت في عقل الأمة ولا تزال، ولن يجدي في التخلص منها ومن آثارها الا البحث العلمي الجاد والرصين والمستقرأ... وفق الله العاملين لاعلاء كلمته ونصرة دينه لما يحبه ويرضاه. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

الفصل العاشر

فقه التحيز

تراث البشرية تراث هائل وواسع ومتنوع. وقد علم القرآن البشرية كيف تستفيد من تراثها. وكيف تبني عليه، وتجعل من الخير النافع الصالح المفيد من ذلك التراث المتراكم أجزاء يبني عليها ويستفاد بها، فاستعرض القرآن في آياته الكريمة الحكيمة تراث النبيين والمرسلين، وأممهم حتى أولئك الذين نسيتهم البشرية، وأضاعت تراثهم، وقام بمراجعة ذلك ونقده وفق معايير نقدية دقيقة وظفت جملة من النماذج المعرفية والمناهج الحكمية والموازين الدقيقة للفصل بين المطلق والنسبي والمشترك والخاص، والمؤلف والدائم من ذلك التراث، وبذلك استوعب المطلق والمشترك الانساني والدائم المستمر، وتجاوز النسبي والخاص والمؤقت. وبذلك انفتحت كل خزائن التراث الانساني أمام بناة «الحضاره الاسلامية». حتى توهم من توهم أن الحضارة الاسلامية، والثقافة الاسلامية ما هما الا نسيج ملفق من تراث الحضارات السابقة: فالفقه روماني الأصل، وأصول الفقه اغريقي يوناني، وحتى البلاغة العربية نسبوها الى قوم غابرين.

ولو أمعنا النظر، ودققنا الفكر لوجدنا ذلك راجعاً الى ذلك التوجه القرآني القائم على النقد والمراجعة، ثم الاستيعاب والتجاوز، لتتم بعد ذلك عملية «التصديق والهيمنة»، فلا تحرم البشرية مواريثها وعلومها وتجاربها.

والقرآن المجيد حين أسس لهذا المنهج انما أسس له بناءاً على الرؤية التي غرسها وبناها في قلوب المؤمنين به، والملتزمين بوجهته، وهي رؤية تنطلق من النظر الى وحدة البشرية، فهي كلها قد جاءت من ذكر وأنثى، ووحدة الكون بيتاً لها، وأن من غرس تلك الوحدة وكرسها انما هو الخالق الواحد الأحد المتصف بكل صفات الكمال، المتنزه عن سائر صفات النقصان. لقد استطاعت هذه الرؤية أن تؤسس لبناء أمة الأمم، وحضارة الحضارات، وثقافة الثقافات، وترسي دعائم عالمية من المتعذر أن نجد دعائم غيرها يمكن أن تدخل الناس في «السلم كافة». لقد حفظ القرآن المجيد للبشرية حتى تراث تلك الأمم التي لم تكن تعرف الكتابة، وبقي تراثها يتداول بينها وفي دوائرها الضيقة مشافهة، ولولا القرآن الكريم لما عرف أحد عن تلك الأمم شيئاً فضلاً عن أن يعرف تراثها وأنبيائها وشيئاً من الدروس عن حضاراتها.

ولم يكن تراجع هذه الحضارة بعد ذلك خسارة للعرب وحدهم أو للمسلمين وحدهم، بل كان خسارة علمية، أدت الى كارثة كونية بعد ذلك على مختلف المستويات.

وعلى المستوى المعرفي كانت الخسارة أكبر وأوضح بكثير مما هي عليه في المستويات الأخرى. فقد كان البديل الذي تناول «راية المعرفة» بعد دخول الحضارة والثقافة الاسلامية عصر التوقف والركود ـ هو أوربا ـ التي ما رفعت راية المعرفة الساقطة من أيدي المسلمين الا بعد أن اجتازت معارك عنيفة مع الكنيسة ورجال الدين ـ الذين كانوا قد أساؤوا الى نقاء النصرانية التي جاء السيد المسيح عليه السلام بها، ومزجوا وخلطوا كثيراً من الحق الذي جاء به ـ عليه السلام ـ بأباطيل ولدوها، وأساطير ابتدعوها، ونسبوها الى النصرانية زوراً وبهتاناً ليشتروا بآيات الله ثمنا قليلاً، ويحققوا مصالحهم الدنيوية التي ربطوها بمصالح الملوك

والأباطرة والنبلاء، ونتيجة لذلك الخلط والتحريف اختلط كثير من الحق الذي في النصرانية في الباطل الذي أخذوه من السحر والكهانة والدجل والشعوذة. ولذلك فان حملة المعرفة والعلم الجدد ما أن حققوا انتصاراتهم الأولى على الكنيسة ورجالها حتى أعلنوا: أن أي تفسير لظواهر الطبيعة يعتمد على الكنيسة وتفسيراتها، أو على أي دين أو تفسير ديني انما هو تفسير خرافي وأسطوري، ولا يستحق صاحبه أن يسلك في عداد العلماء، بل هو واحد من السحر او الكهنة أو المخرفين والمشعوذين. لأن الطبيعة ينبغي أن تفسر بأسباب طبيعية تستخرج من داخل الكون الطبيعي وحده. أما الارادة الالهية فلك أن تؤمن بها ان شئت، ولك أن لا تؤمن بها، لكن لا يحق لك على أي حال أن تفسر بها آية ظاهرة من ظواهر الوجود.

بل ان الدين ـ نفسه ـ جاء بعد ذلك من فسره تفسيراً حسياً مثل «دوركايم»، الذي فسر التدين محاولة انسانية يعبر المتدين بها عن اخلاصه للنظام الاجتماعي، وان كان المتدينون يشيرون دائماً الى أنهم يفعلون ما يفعلون بناءاً على اخبار من الله تعالى.

ومع تطور المعرفة تطورت حساسيات العلماء الجدد ضد الدين الى حد أنهم صاروا يحاصرون النظريات التي يمكن أن تؤدي الى ايحاءات دينية، او يمكن أن تستخدم لدعم مقولات أو أطروحات دينية في أي مجال. فما بالك بالأطروحات التي تنبثق عن الدين؟ أي دين!!

لقد كانت هذه العلوم الطبيعية منها ثم الانسانية والاجتماعية نتيجة ثورة قادها مجموعة من العلماء في أوربا اشتهر منهم بيكون الانجليزي وجاليليو الايطالي، وديكارت الفرنسي، ومن تأثر بهم.

لقد قدم هؤلاء العلماء ومن تأثر بهم نظرة جديدة عن الوجود والكون

مغايرة تماماً للنظرة النصرانية، وحاصل هذه النظرة التي جاء بها هؤلاء: أن العالم الطبيعي مكون من أجزاء مادية صغيرة جداً، لكنها حية تتفاعل فيما بينها وان كانت غير مدركة بذاتها لذلك التفاعل، وأن سائر الظواهر الكونية ـ بعد ذلك ـ انما هي حاصل هذا التفاعل، وناتجة عنه، وهذه النظرة مغايرة للنظرة الكنسية التي كانت ترى في الكون الطبيعي عالماً ميتاً خالياً من أية خصائص حياتية أو روحية تشبه ما عند البشر، وأن الظواهر الطبيعية التي يشاهدها الناس تحدث عن تأثر بقوى مجهولة الحقيقة غير مرئية الهية غيبية أو جنية أو سحرية.

لقد ظن أولئك العلماء بادئ الرأي أنهم في عزلهم الكنيسة عن العلم ومنهاجه ومنطلقاته سيفتحون الطريق الى الآفاق بوجه العلم، ويحررونه من سلطان «الأيديولوجيا الكنسية» التي تضيق عليه السبل، وتحول دون انطلاقه، وتقدم للانسان في اطار «الأيديولوجيا الكنسية» حلولاً واجابات جاهزة وتفسيرات للكون الطبيعي لا تتجاوز ما ذكرنا، وهي تفسيرات قد تسكت المتسائل لكنها لن تخدم العلم، ولن تفتح طريق الابداع أمام الانسان.

ان للانسان «رؤية كلية» Outlook هي التي تحدد له رؤيته لذاته ودوره وللكون والحياة. وعن هذه الرؤية تنبثق رؤى أخرى مصغرة أو محددة. وقد اصطلح على ذلك بعد أن طرح «توماس كوهن» فكرة «النماذج المعرفية» «بالنموذج الكلي» للرؤية الكلية، و «النماذج الجزئية» للفرعية منها والمصغرة. واذا كان «النموذج الكلي» يهتم بالاجابة عن «الأسئلة النهائية» المتعلقة بالكون والانسان والحياة فان « النماذج الجزئية» تجيب عن الأسئلة والقضايا ذات الصفة المحددة ـ مثل المعرفية والعلم، والقيم ونحوها، وذلك في اطار النموذج الكلي. «فالرؤية الاسلامية الكلية» ـ مثلاً ـ يتفق المسلمون كافة فيها على سبيل الاجمال؛

ولكن يختلفون الى فرق ومذاهب ـ بعد ذلك ـ حول مفهم «النفس» و «المعرفة» وما تجب فيه الزكاة من الأموال وما لا تجب فيه وهكذا، بحسب الرؤى والنماذج الجزئية المتعلقة بتلك الأمور. فالنماذج الكلية هي التي تحدد للناس تصوراتهم الخاصة لنحو مفاهيم «العلم» و «المنهج العلمي» و «فلسفة العلم» و«نظريات المعرفة».

وحدود ذلك كله بعد أن تقدم نماذج جزئية منبثقة عنها، ومعتمدة عليها، فاذا ساد «نموذج كلي» في بيئة أو عصر سادت معه نماذجه الجزئية.

أن «الحضارة الأوربية» قد فرضت نفسها منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم على العلم كله. وقد تبنت شعوب الأرض مكرهة أو مختارة بتعديلات طفيفة أو بغيرها « نموذج أوربا الكلي» ونماذجه الجزئية كلها أو جلها؛ ولذلك سادت مفاهيمها ونظرياتها المختلفة، وفي مقدمة ذلك نظرياتها في العلم والمعرفة والمناهج العلمية والتفسيرات العلمية، وفي السياسة والاقتصاد وغيرها، وهيمنت على سائر الرؤى الأخرى وهمشتها أو أذابتها أو أخرجتها من حلبة المنافسة، فصار العلم ما يراه ذلك النموذج الاوروبي علماً. والمنهج ما يراه ذلك النموذج منهجاً؛ أما ما خرج عن ذلك فيمكن ان ينبز بأي شيء، فيمكن أن يعتبر خرافة أو شيئاً ناقصا، وظل الأمر يتطور حتى تم فرض تعريف «العلم»: بأنه «كل معلوم خضع للحس والتجربة»، وتبنت اليونسكو هذا التعريف باعتباره تعريفاً وحيداً للعلم، جامعاً لكل ما يطلق عليه علم مانعاً من دخول غيره فيه.

ومع تسليم الجميع بأفكار «النماذج الكلية» واختلاف الأمم، بل والأفراد فيها وكذلك الحال بالنسبة «للنماذج الجزئية» الا أن فكرتين قد سادتا وشاعتا في عالم العلم والمعرفة هما فكرة «العلمية» و «الموضوعية» كصفتين أساسيتين وصف بهما «العلم الغربي المعاصر». وذلك لتسويغ عالميته، ونفي صفة الخصوصية عنه

بقطع النظر عن خصوصية نموذجه الكلي ونماذجه الجزئية.

وبذلك تم فرض هيمنته على العالم ـ كله ـ باعتباره نهاية ما توصلت البشرية اليه. أما «علمية هذا العلم» ودعوى توصيله للحقيقة المطلقة فهي دعوى عريضة تحتاج الى معالجة خاصة. كما أنها أمر موشك على الانهيار في اطار الأفكار التي أفرزتها فترة «ما بعد الحداثة» حول «النسبية والاحتمالية». ولكن الكلام في «الموضوعية» لا يزال سائداً منتشراً خاصة في الدوائر التي ليس لها اسهام يذكر في الانتاج المعرفي، بل هي من العناصر المستهلكة للمعرفة كالعالم الاسلامي للأسف الشديد.

فما هي دعوى «الموضوعية»، وهل يمكن للانسان النسبي أن يحققها في انتاج المعرفة، وهل العلوم التي نتعلمها ونعلمها موضوعية؟

«الموضوعية» نسبة الى «موضوع»، وهو ما تتساوى علاقته بجميع المشاهدين بالرغم من اختلاف زوايا النظر التي يشاهدون منها.

وتفترض الموضوعية أن هناك واقعاً معيناً موجوداً في الخارج. وأن البشر يستطيعون ادراك هذا الواقع كما هو، ونقل صوره الى الذهن كما هي، ثم التعبير عنه كما هو كذلك، وأن البشر يستطيعون أن يقدموا تلك الحقائق الواقعية العلمية كما هي دون التأثير بأهوائهم وميولهم ومصالحهم فلا يصيبها شيء يمكن أن يؤدي الى مغايرة الواقع العلمي نتيجة نظرة ضيقة او تحيز ايديولوجي أو غيره.

وتفترض الموضوعية كذلك أن هناك منهجاً علمياً واحداً يمكن أن يوصل الى الحقائق الموضوعية اذا قام العلماء الباحثون بدراسة الظواهر الطبيعية المختلفة وكذلك الانسانية والاجتماعية وفقاً له، وهذا المنهج يمكن العالم من تصوير الحقائق الموضوعية تصويراً دقيقاً صحيحاً، وبالشكل الذي تقتضيه تلك

الحقائق، وكذلك تفسيرها، وأن كل ذلك يمكن للمنهج العلمي أن يفعله بقطع النظر عن هوية العالم ومعتقداته ورؤيته الكلية، ومصالحه وأهوائه.

ولقد آمن بفكرة «الموضوعية» جماهير المعاصرين من المتعلمين والمثقفين خاصة أولئك الذين لم تتح لهم فرص التخصص بقضايا المناهج وفلسفة العلوم.

ولذلك آمنت جماهير المتعلمين في سائر أنحاء الأرض بعلمية العلوم الغربية كلها؛ الطبيعية منها والاجتماعية والانسانية، وأيقنت بمنهجها، واطمأنت الى عالميتها، وسلمت بحياديتها، ولم تستطع أن تدرك ما اشتملت عليه من تحيزات، ولم تلتفت الى شيء من ذلك، حتى أطل عصر «ما بعد الحداثة» لتبدأ مدارس النقد الغربية ذاتها تكتشف خطأ الكثير من تلك المسلمات، سواء على مستوى العلم أم على مستوى المنهج.

وبدأت التحيزات والاحتمالات والأفكار النسبية تظهر لتهدم كثيراً من تلك القواعد التي كانت مسلمة.

بالنسبة لنا نحن المسلمين ـ لم نكن في مراحل صناعة هذه العلوم أو بناء منهجها شريكاً يعتد به ـ وان كانت حضارتنا مصدراً هاماً من مصادر تكوينها في مراحلها الأولى. وقد أعادت الدوائر العلمية الغربية وفقاً لرؤيتها بناء تاريخ العلم ونظرياته وفلسفاته وتصنيفه، كما بنت منهجه، وربطت بين ما أنتجته في هذا المجال وبين التراث الاغريقي والروماني، واصطفت ما شاعت من التراث العربي الاسلامي ونسبته الى نفسها او الى جذور اغريقية أو رومانية وعتمت على دور الحضارة الاسلامية في بناء جذور العلم وأسس المنهج، واذا نسبت اليها شيئاً فانما تنسب اليها الترجمة، وحفظ التراث اليوناني لينتقل بعد ذلك الى الأحفاد الأوربيين فيستثمرونه، ويعيدون تركيبه وبناءه حتى تستوي هذه الحضارة العالمية

على سوقها. ولم يعترف للمسلمين بدور علمي او معرفي أو منهجي من معطيات هذه الحضارة وبين المنهج التجريبي الذي نشأ في اطار المعرفية الاسلامية، وكان أساساً في انطلاقة الحضارة الاسلامية، ثم انطلاقة الحضارة الأوربية بعد ذلك. كما أبرزوا دور ابن رشد وابن خلدون وابن سينا وابن الهيثم والرازي والبيروني وأمثالهم من علماء المسلمين باعتبارهم يمثلون عبقريات فردية وليسوا انتاج حضارة أمة ذات نسق معرفي مفتوح.

لقد كرس هذا النسق المعرفي المغلق المركزية الغربية على المستوى العلمي والمعرفي كما كرست بوسائل أخرى على المستويات الاقتصادية والسياسية ونحوها.

ولقد بدأ بعض علماء المسلمين يكتشفون مدارس النقد الغربية، ويتابعون حركتها ويطلعون على كثير من المشكلات في العلم والمعرفة والمنهج. فبدأت ارهاصات يقظة اسلامية بدأت بالمقاربات في الماضي ثم تحولت الى مقارنات حتى بلغت فكرة ضرورة الكشف عن الدور الاسلامي الحقيقي في المعرفة، وفلسفة المعرفة الاسلامية، ثم التأصيل، ثم «أسلمة المعرفة»، وفي دائرة هذه اليقظة المعرفية بدأ الكشف عن تحيزات العلم الغربي والمعرفة الغربية في سائر الجوانب، وبدأت تبرز تأثيرات «الانثروبولوجيا» الغربية في العلم والمعرفة وبخاصة الاجتماعية والانسانية لتكشف عن زيف ما عرف «بالموضوعية». ومع ذلك فقد استقبلت معظم الأوساط العلمية والمعرفية في العالم الاسلامي خاصة الدعوة الى «أسلمة المعرفة» باستغراب شديد وملاحظات واعتراضات كثيرة لظنهم أن «الموضوعية» التي صدقوا مروجيها هي حقيقة واقعة وموضوعية؛ لكن عمليات الكشف عن التحيزات العلمية والمنهجية على المستوى الفردي والجماعي في الغرب وفي العالم الاسلامي كشفت عن أنها أمر بعيد المنال

وغاية ما يمكن للانسان الوصول اليه في هذا المجال هو نوع من «الاستقامة العلمية» من الصعب أن تتأتى لمن لا يربط بين العلم والمنهج والقيم العليا.

لقد كانت عمليات التعامل مع الفكر الغربي ونقده تؤشر باستمرار الى ضرورة بناء «فقه النقد» الابستمولوجي و «فقه التحيز» كثمرة من ثمرات النقد والحفريات المعرفية في الفكر الغربي التي ربما بدأت بمحمد اقبال والمودودي ومالك بن نبي ومحمد حسين الطباطبائي ومرتضى المطهري وعلي شريعتي وسيد قطب ومحمد باقر الصدر والفاروقي وحامد ربيع وسيد حسين نصر ثم عبد الوهاب المسيري وبرفيز منظور ومنى ابوالفضل ومنير شفيق، وأمثالهم.

وبذلك بدأت تظهر ـ بوضوح ـ آثار انفصام العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية خاصة من ناحية والميتافيزيقيا أو الوحي أو ما وراء الوجود من ناحية ثانية، باعتبارها احدى تيارات التنوير وحركة الحداثة، وبدأت الاسطورة العلمية التي سيطرت على العقل البشري الحديث في احلال العلم محل الدين واعتبار العلم (Science) هو القادر وحده دون غيره على أن يقول الكلمة الأخيرة، وأن يعبر عن الحقيقة المطلقة، ويصل الى جواهر الاشياء، والظواهر دون غيره من مجالات المعرفة البشرية كالعقائد والآداب والفنون والأفكار العامة... الخ.

لقد بدأت هذه الأسطورة تهتز قليلاً كما اهتزت الثقة «بالموضوعية»، التي بقيت فترة طويلة، باعتبارها الأساس الذي تتجلى الحقائق الاجتماعية والانسانية به، لقد استخدمت الموضوعية كعقيدة دينية، لاهوتية بديلة، لها صكوك غفران وفي نفس الوقت لها قرارات حرمان، تدمغ بها من لا يلتزم بها ولا يسلك طريقها، فهو دائماً ـ عند أهلها ـ من الخاسرين، ولا تزال الموضوعية لدى آلاف من المتعلمين المسلمين فكرة علمية تسول لهم أن الحقيقة في الكون يمكن الامساك بها والتعبير عنها بصورة كاملة من قبل الباحث الموضوعي، اذا التزم

بمجموعة من القواعد المنهجية التي ينبغي أن يتبعها الباحثون، والتي تفترض أن الباحث شخص محايد بلا هوية ولا ثقافة ولا عقيدة ولا أفكار مسبقة، بل هو مجرد مرآة تنعكس فيه حقائق الكون والوجود كانعكاس الأشياء في صفحة المرآة، وقد تم توظيف هذه الفكرة توظيفاً سياسياً واستعمارياً وايديولوجياً في غالب الأحيان ان لم يكن في جميعها. حيث خضع البحث العلمي لسيطرة الأقوياء سياسياً ومالياً وايديولوجياً، وفي نفس الوقت قدم على أنه الحقيقة الموضوعية، فتم استضعاف الضعفاء والتحكم فيهم واستنزاف الفقراء وتجريدهم من عناصر الدفاع الذاتي أما فقرهم، بحجة أن هذه هي الحقيقة الموضوعية وليس غيزها؛ وأقنعت الشعوب الغربية بعدالة ما تفعله انظمتها في الأمم الأخرى بناءاً على ذلك. كذلك وظفت قضية الموضوعية توظيفاً داخلياً في سياق الصراع السياسي في العالم الاسلامي والمجتمعات المتخلفة أو النامية، واعتبر المخالف في الرأي غير موضوعي، وسادت فكرة امكان الامساك بالحقائق وامكانية التعبير الفردي عنها، واعتبرت الموضوعية تهمة دينية تخرج من خرج عنها من دين العلم ومذهبيته.

والحقيقة أنه لا يمكن الحديث في العلوم الاجتماعية والانسانية عن موضوعية وحياد، اذ أن كل باحث يرى الحقائق من منظوره هو ومن واقع تجربته الشخصية، ومن خلال خبراته الذاتية ورؤيته الكلية والنماذج المنبثقة عنها، حتى أن الأستاذ محمود شاكر في سياق حديثه عن المنهج نفي بشكل جازم امكانية ان يكون المنهج محايداً لذلك طرح فكرة «ما قبل المنهج». وما قبل المنهج ينبه الى تلك الابعاد المتصلة بالذات الانسانية وباللغة والمعتقد والرؤية الكلية للكون والحياة الانسانية وبالثقافة، وهذه الأبعاد تشكل رؤية الباحث وتحدد زاويته في النظر والتحليل والتفكير، وتؤثر بدرجة أو بأخرى على نتيجة

تحليله وطريقة فهمه وتفسيره. وقديماً طرح ابن المقفع قصة العميان الثلاثة والفيل كرمز على أن الانسان يدرك من الأشياء ما يراه، ويعرف عنها ما يتسق مع صورته الذهنية، ولا يستطيع بحكم تكوينه الانساني وطبيعته البشرية أن يحيط بالحقيقة أو أن يجمع كل ابعادها، ولعل كتب الاختلاف بين الفقهاء وأسبابها تقدم لنا صورة اخرى لعدم امكانية تحقق الموضوعية. وحتى على مستوى العقائد هناك اختلاف عائد لطبائع الأشخاص وقدراتهم العقلية وأفكارهم السابقة وطبيعة تعليمهم والمؤثرات الاجتماعية التي أثرت فيهم، وتجربة الامام الشافعي في تغيير معظم منظومته الفقهية عندما ترك العراق الى مصر دليل علمي واضح على تأثير الواقع على الانسان وعلى عدم امكانية تحقيق الموضوعية الكاملة في أي شيء انساني، لذلك جاءت قضية «فقه التحيز» لتكون قضية كاشفة عن مضادات الموضوعية واثبات التحيز، وليس من الضروري أن نعتقد أن «التحيز» ناجم عن عداوة وسوء قصد، بل ينبغي أن نفهم أن التحيز طبيعة انسانية لا يستطيع الباحث باعتباره انساناً أن يتخلص منها مهما بلغت درجة انصافه، ولكنه اذا استقام يستطيع تقليل آثارها أو تحييد تأثيرها ولو بدرجة ما، ومن ثم فان تأسيس «فقه التحيز» كحقل دراسي معرفي ينصرف الى تحديد عناصر التحيز في العلوم الاجتماعية والانسانية المعاصرة وكشفها لمعرفة العام من الخاص والحقيقي من المصطنع، والعلمي من غيره والواقعي من الخيالي والذاتي من الموضوعي، كذلك فان «فقه التحيز» يستطيع أن يقدم للباحث أداة منهجية يستطيع من خلالها أن يقلل من تحيزاته هو وينمي عنده قدرة وقابلية على الاستقامة طالما أدرك أبعاد التحيز ومواطنه ومداخله، ومن ثم يقترب الانسان من الحقيقة بدرجة أكبر بقدر ما تتيحه الطاقة البشرية.

الفصل الحادي عشر

المقدمة في علم العلم
وإسلامية المعرفة

«علم العلم»[1] نعني به علما يتخذ من العلوم والمعارف موضوعا وميدانا لبحثه ودراسته فيعمل على دراسة وتحليل النظم والأنساق المعرفية ومراجعة نظرياتها المعرفية ومصادرها ونماذجها ومناهجها وفلسفتها وتاريخها وآثارها ونتائج تفاعلها مع الإنسان والكون والحياة منطلقا من منهجية معرفية محددة تتناول ما هو معلوم يعطي الفرصة للوصف العلمي أن يتناوله، وبين ما لا بد من الغوص وراءه وتدبره في كل النواحي لاكتشاف الاطار المرجعي الذي لا يمكن الوصول الى فهم كثير من الأمور دون واكتشافه واكتشاف منهج تأثيره. وإسلامية المعرفة من هذا الجانب تمثل « علم العلوم» في نظرنا.

فهذا المصطلح « إسلامية المعرفة» مركب إضافي يتألف من مضاف، وهو لفظ « إسلامية» ومضاف إليه، وهو « المعرفة». و«إسلامية» نسبة إلى الإسلام، والإسلام لا نعني به هنا دينا بالمعنى الشائع لمفهوم دين، أي مجرد كهنوت أو تنظيم لاهوتي للعلاقة بين الخالق والخلق. بل هو الرسالة الإلهية التي حمل

---

(١) يطلق الكندي « مصطلح الآفاق» أو « علم العلم» على ما يسميه « علم المعلوم والمجهول» أو هو علم ما هو أيقن من اليقين.

قواعدها الأساسية جميع الرسل وجاء بها سائر الأنبياء وتمت وأخذت شكلها الأخير برسالة خاتم النبيين وآخر المرسلين محمد صلى الله عليه وآله وسلم، واشتملت على عقيدة وتصور نظام فكري ورؤية ومنهاج وشريعة ونظام حياة، وفي عالميته الأولى تمثل في إطار جغرافي لم يعد محصورا في الجزيرة العربية أو البلاد العربية، بل امتدت حتى شمل جغرافيا العالم الآسيوي الإفريقي بشكل أساسي كما دخل في مجال أوربي وأمريكي كذلك. فقد استوطن المسلمون كثيرا من البلدان الأوربية والأمريكية واتخذوها أوطانا جديدة وأماكن حياة. كما آلت مناطق عالميته الأولى التي كانت تسمى « دار الإسلام» إلي إطار تاريخي اشتمل على كل ما آلت إليه الدولة العثمانية وسائر الممالك والدولة العربية والإسلامية القديمة التي تجاوز عدد الحكومات المعاصرة القائمة في ذلك الفضاء التاريخي ستا وأربعين دولة، إضافة إلى أقليات منتشرة في سائر زوايا الأرض، ولا تزال تسمى بـ« العالم الإسلامي» وتنتمي إلى منظمة تسمى «منظمة المؤتمر الإسلامي».

وللإسلام، بالمعنى المعرفي الشامل المذكور، نظريته في المعرفة ومصادرها ومناهجها ومقاصدها ووظائفها في الحياة وما يترتب عليها. كما أن رؤية الإسلام للكون والإنسان والحياة والخالق ومصدر الخلق والإيجاد والزمن والتاريخ وغير ذلك تمثل قاعدة فكرية ومعرفية ونظاما كليا لتوليد الأنساق والنظم والنماذج المعرفية، والمناهج كذلك.

و« المعرفة» التي تمثل المضاف إليه في هذا المصطلح المركب عبارة عن: إدراك شيء بتفكر وتدبر لأثره[1] وهي أخص من العلم، وضد الإنكار الذي هو

---

(١) انظر المفردات للأصبهاني ص ٣٣١.

لازم الجهل البسيط أو المركب. وسيأتي مزيد بيان لها عند التعريف بالمصطلحات المستعملة في هذا المجال.

وإضافة « إسلامية» إلى « المعرفة» تجعل المصطلح متناولا لكل معرفة يمكن أن تضاف إلى الإسلامية بشكل من أشكال الإضافة ولأدنى ملابسة سواء كانت تلك الملابسة من جانب المصادر أو المقاصد أو المناهج أو النماذج أو غيرها. أما لفظة « أسلمة» عند الذين يفضلون استعمالها، فإنها مصدر من « أسلم» لا بمعنى انقاد، بل بمعنى جعل الشيء مسلما أو إسلاميا، وبإضافته للمعرفة تفيد جعل معرفة غير إسلامية اسلامية وتحويلها إلى ذلك إما باستمدادها من مصادر المعرفة الإسلامية أو توجيهها لتحقيق مقاصد إسلامية أو ضبطها بالضوابط الإسلامية أو تصنيفها طبقا للتصنيف الإسلامي أو نحو ذلك.

ومع هذه الإضافة فإننا نود أن نعتبر « إسلامية المعرفة» علما على العلم الذي سميناه بـ« علم العلوم والمعارف» أو لقبا له مثل «أصول الفقه» و« فقه اللغة» وغيرها من المتضايفات والمركبات التي جرى تناسي أصلها المركب واعتبرت كلمة واحدة لتطلق ـ في عرف المهتمين بفلسفة العلوم ـ على واحدة من الأمور التالية أو عليها كلها. وهذه الأربعة هي مسائل العلم أو إدراك الإنسان لها، الملكة التي تتكون عنده بعد الإدراك أو ملكة الإنتاج في مسائل ذلك العلم. وتبعا لذلك نستطيع القول بأن: لنا أن نطلق « إسلامية المعرفة» على كل واحد من الأمور الأربعة التالية أو عليها كلها معا. وهذه الأمور الأربعة هي:

١ـ مجموعة من المسائل الكلية النظرية المتعلقة بقضايا العلوم والمعارف من حيث منهجية نشأتها ومصادرها ومقاصدها وسائر ما يتعلق ببنائها وتكوينها. وقد تندرج فيها بعض القضايا التفصيلية أو الجزئية أو البديهية التي تدخل في إطار المكونات أو المتعلقات الصلوحية أو التنجيزية.

٢ـ تصور الإنسان لتلك المسائل أو مفرداتها أو تصديقه بها، وذلك بإقامة

الدليل والبرهان على صحتها وصحة وسلامة اندراجها في إطار هذا المفهوم.

٣ـ الملكة التي تحصل للعالم بهذه المفردات أو الكليات المتعلقة بقضايا العلوم بحيث يستطيع استحضار تلك المسائل عند الحاجة.

٤ـ كما تطلق « إسلامية المعرفة» على الملكة التي يقتدر العالم بـ« إسلامية المعرفة» بعلمه بها القيام بعمليات معرفية في إطارها بناء على منظورها ومنهجيتها ونموذجها المعرفي في استنباط أو نقد أو تحليل أو توليد معرفي أو موازنة أو سواها[١].

ونحن نميل إلى أن يطلق هذا المصطلح ويراد به الأمور الأربعة المذكورة ـ معا ـ أي الإدراك الإنساني والمسائل المعرفية في الجوانب المشار إليها والملكات بنوعيها.[٢]

وعلى هذا فقد ينتظر منا إعطاء تعريف لـ« إسلامية المعرفة» بمعناه القلبي الذي ذكرنا ـ « إسلامية المعرفة» بقطع النظر عن تعريف جزئيه، وفي هذا يمكن أن نقول: لقد حاول بعض المنتمين إلى مدرسة « إسلامية المعرفة» والباحثين في قضاياها تعريفها لكنهم لم يحاولوا تقديم تعريف « جامع مانع» كما يقول المناطقة، بل أعطوا نوعا من الرسم قد يقربا إلى الأذهان من خلال تصورهم لها أو لأولويات العمل فيها، كما فعل د. عماد الدين خليل حين عرف «إسلامية المعرفة» بقوله: « تعني إسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة ممارسة النشاط المعرفي كشفا وتجميعا وتوصيلا ونشرا من زاوية التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة.» وكما عرفها الأستاذ أبو القاسم حاج حمد بقوله: «أسلمة المعرفة تعني: فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات

---

(١) اللؤلؤ المنظوم ص : ١٧.

(٢) المرجع السابق، والبحر المحيط.

الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ديني غير وضعي»، وهي ـ عنده ـ تعني فيما تعنيه: « أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضا، وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود التي ركبت على أساسها القيم الدينية نفسها. ولذلك فإن « أسلمة المعرفة» تتم بأسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة». ويؤكد أبو القاسم شأنه شأن كثير من المنتمين إلى مدرسة إسلامية المعرفة أنها أي « إسلامية المعرفة» لا تعني بحال مجرد إضافة عبارات دينية إلى مباحث العلوم الاجتماعية والإنسانية باستمداد آيات قرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته، بل هي إعادة صياغة منهجية ومعرفية للعلوم وقوانينها، كما لا تعني مجرد سحب الانتماء الذاتي للدين على كافة الموضوعات لإضافة الشرعية الدينية على الإنجاز الحضاري البشري واستلابه دينيا بمنطق الاحتواء اللاهوتي الشكلي واللفظي. وحاول الدكتور عبد الوهاب المسيري تعريف « إسلامية المعرفة» بأنها « البديل المعرفي الإسلامي عن النموذج المعرفي العلماني السائد.

لكن هذه التعريفات ـ كما قلت ـ ومعظم التعريفات الأخرى، إنما هي لتبيين وتوضيح القضية، وبيان إمكان الإلمام بمعالمها وخواصها لا لوضعها في إطار حد « جامع مانع» ـ كما قد يتوهم البعض. فنحن نفضل أن لا تحصر هذه القضية المنهجية ـ في هذه المرحلة ـ في حد جامع مانع، لأن ما يندرج تحتها لا يزال واسع الآفاق يتعلق بالمصادر والمنهج وما قبل المنهج والمقاصد ونحوها. كما أن مسائلها وتفاصيلها لا تزال في دور التنامي والتكون والتكامل.

إن « إسلامية المعرفة» في نظرنا تمثل الجانب التنظيري والاسسي والقواعد المنهجية والمعرفية التي جاء بها جميع الرسل والأنبياء من لدن آدم الذي «علمه

الله الأسماء كلها» حتى خاتم النبيين الذي تم وتكامل البناء على يديه، وأعيد تقديم سائر القواعد الأساسية والمنهجية للرسالة بشكل نهائي عبر منهجية القرآن المعرفية، ومنهجية السنة في تطبيق قيم القرآن وتنزيلها على الواقع المعاش، فلا غرابة أن تكون أول كلمة في الوحي النازل بالرسالة الخاتمة « اقرأ» وأن يكون أول أمر يؤمر به خاتم النبيين أمر بقراءتين: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق: ١ ـ ٥)، قراءة الوحي النازل منه تعالى في كتاب مجيد مكنون لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وكتاب مخلوق منشور. في الأول تفصيل كل شيء يهتدي الإنسان به في مهمته الاستخلاف والعمران، وفي الثاني ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (القمر: ٤٩).

و«إسلامية المعرفة» تتحق بقراءة هذين الكتابين المسطور والمخلوق، وتؤسس قواعدها على منهجية معرفية تؤدي إلى الجمع بينهما في تقابل بينهما وتكامل يقوم على اكتشاف منهجية التنزيل في الوحي المقروء، والمنسجمة مع منهجية سنن الخلق في الكون المتحرك ليفهم القرآن المجيد بسنن الكون وقواعد الخلق. وليفهم الكون ووسائل إعماره بالحق والخير والجمال التي يهدي الوحي إلى قواعدها وسبل ضبطها، ومعايير ومقاييس حركتها. فهي قضية منهجية تعمل على اكتشاف العلاقات والروابط المنهجية بين الوحي والكون، وتحاول أن تستوعب جدل الغيب والإنسان والطبيعة بشكل يمكن أن يكشف على مستوى السقف المعرفي المعاصر ـ عن استيعاب منهجية القرآن المعرفية للإنسان وطاقاته ودوره، والكون وحركته.

وإذا لم نقدم تعريفا بالمعنى المنطقي المحدد للتعريف فلعل فيما قدمنا ما يفيد تصور هذه القضية المنهجية المعرفية. والأقوال الشارحة سواء أكانت حدودا أو رسوما أو توضيحا بالمترادفات أو نحوها إنما تراد لإفادة تصور

المعرف أو المحدود. وقد يزيد هذا المفهوم وضوحا ملاحظة محاور القضية الأساسية وسيأتي بيانها، وملاحظة تعلقها بمختلف أصناف العلوم وانعكاساتها عليها، وهي مما سيأتي بيانه كذلك.

أهداف «إسلامية المعرفة»

١ـ تمكين الباحث من معرفة القواعد الأساسية التي قام عليها بناء الفكر الإسلامي ومنهجيته ومصادره في طور بناء العقل المسلم وتشكيله. ثم تتبع حركة الفكر الإسلامي في مساره التاريخي للكشف عن معالم قوته وضعفه، وما لحق به من عوامل البناء والهدم وعللها وأساليبها، والكشف عن مفاصل الاستقامة والانحراف، وكيفية إعادة تشكيل هذا العقل المسلم بمنهج سليم يمكن من تمييز الأفكار وغربلتها وفصل الحي منها من الميت وإعطائها صفاتها وخصائصها لتتميز سائر الأفكار الظاهرة والكامنة في المنهج والمنتج.

٢ ـ تدريب الباحثين على كيفية استيعاب القضية في بعدها المنهجي والمعروف وكيفية الاستفادة منها وتشغيلها في تخصصاتهم العلمية وحقولهم الدراسية بصورة تحقق الأنساق والانسجام بين ما يدرسه ويتعلمه الباحث وبين ما يعتقده، وبذلك يتم الجمع من جديد بين العلم والقيم سواء بتنقيح العلوم المعاصرة ونفي تحيزاتها الاعتقادية والثقافية والأيديولوجية كمرحلة أولى أو توليد معارف بديلة من رحم مصادر الإسلام الجامعة بين المعرفة والقيم لتنسجم المعارف مع الإسلام ونظامه المعرفي وكليات عقيدته سعيا نحو تحقيق كمال العبادة لله وحده في العلم والعمل، وكمال الاتصال بين الغيب والإنسان والطبيعة.

٣ـ تجاوز سلبيات الازدواج والفصام والاغتراب المعرفي والمنهجي والثقافي الذي تعاني منه الأمم كافة وبخاصة أمتنا الإسلامية، وتقديم بديل منهجي يمكن أن يأخذ بيد البشرية إلى حيث يلتقي الإنسان بالغيب والطبيعة في جدلية لا في إطار صراع.

٤ـ التأصيل لقضية « إسلامية المعرفة» وإبرازها باعتبارها قضية معرفية منهجية ربما حملت أسماء ومصطلحات وألقاب أخرى على مر التاريخ الإسلامي ولكنها تتفق في أنها كلها قد هدفت إلى اعادة المعرفة الى حظيرة المنهجية المعرفية الإسلامية ومصادر الاسلام تستقى منه وتوزن بمعاييره وتقوم بمقاصده وقيمه الكبرى وتنطلق من أبعاد عالمية وإنسانية وإليها تعود.

وبذلك يمكن أن تعتبر الجهود المعرفية لعلمائنا الأقدمين في تدوين وبناء العلوم وقواعدها من حلقات الجهود المندرجة في إطار هذا البناء سواء أكانت جهودا في إطار التاريخ وبناء علوم الرجال والنقد والتعديل والتجريح أو في بناء المنهج الذي تمثل في جهود الامام الشافعي في رسالته أو احياء علوم الدين وإعادة ربطها بمقاصدها وحكمها التي تمثلت في جهود الغزالي ونحوه أو في الربط وإحكام الاتصال بين الشريعة والفلسفة والحكمة التي تمثلت بجهود ابن رشد أو بدء تناقض النقل والعقل في جهود ابن تيمية أو في أية جهود أخرى مماثلة في جانب البناء الإيجابي أو الهدم السلبي.

٥ـ العمل على تجديد أو إعادة بناء « النظام المعرفي الإسلامي» من داخل الإسلام، وذلك بتجديد النظر في الوجود من حيث هو وجود كمصدر للمعرفة الإسلامية ترتبط فيه الطبيعة وما وراء الطبيعة والإنسان في منهج معرفي صارم يجمع بين الوحي الإلهي والمدركات الحسية والعقلية. فإن أول الوهن كان يوم أوجدت الفواصل بين المدركات الحسية والعقلية، وبين معرفة الوحي، ثم بدأت مرحلة تهميش معرفة الحس والعقل والتقليل من أهمية كل منهما لتبدأ القراءات المنفردة في الوحي أو الحس وحده مفسرا باللغة، أو في الكون وحده مفهوما من خلال العقل وحده أو الحس وحده أو كليهما.

إن إسلامية المعرفة تدرك أن إدراك الحقائق الثابتة في الكون إنما يكون أولا بالحس وبتسليط الإدراك الحسي على المحسوسات وتوجيهه إلى ملاحظتها

وإدراكها وتسجيل نتائج تلك الملاحظة وذلك الإدراك، ليتحول إلى إدراك فكري، ثم إلى إدراك عقلي يهتدي بالوحي بعد ذلك. وبالتالي ينتفي بذلك الوهم السائد والفصل المتعسف بين المنطق الديني الموصوف بأنه «شعوري» وبين المنطق العقلي المبني على التجربة والاختيار ليسود المنطق الموحد.

٦ـ إزالة ماران على «المنهجية المعرفية القرآنية والإسلامية» نتيجة تلك الآثار الضارة للقراءات المنفردة، والصراع الموهوم بين الشريعة والحقيقة، وبين العقل والنقل، وإعادة تقديم «المنهجية المعرفية القرآنية» في نسقها السليم لتكون منطق التجديد الإسلامي الشامل، والعالمية الإسلامية المرتقبة.

٧ـ تقديم مناهج تفصيلية مشتقة من «المنهجية المعرفية القرآنية» ذاتها للتعامل مع القرآن المجيد، والسنة النبوية المطهرة، والتراث الإسلامي، والتراث الإنساني المعاصر لينطلق الإنسان في بناء معرفة «الجمع بين القراءتين» القادرة على تأهيله لمهمة الاستخلاف وفعل العمران.

محاور «إسلامية المعرفة»

إن هذه المهمة ـ مهمة إسلامية المعرفة ـ لا يستطيع القيام بها إلا من أوتي القرآن وحظا وافرا من العلوم والمعارف الاجتماعية والإنسانية المعاصرة والمتوارثة بشكل كاف لاكتشاف ذلك التداخل المنهجي بين القرآن والكون والإنسان. ولذلك فإن إسلامية المعرفة يمكن أن تتضح أفكارها وتظهر معالمها المنهجية في إطار المحاور الستة التالية:

المحور الأول: بناء النظام المعرفي الإسلامي

ونعني بذلك إعادة كشف وبناء النظام التوحيدي للمعرفة القائمة على جناحين أساسيين هما: تفعيل قواعد العقيدة معرفيا وتحويلها إلى طاقة معرفية مبدعة تقدم إجابة شافية عما يطلق عليه «الأسئلة الكلية أو النهائية». وذلك من

خلال الفهم المعرفي لقواعد الإيمان والتركيز على الأبعاد المنهجية لها. فما الذي يستفاد به معرفيا من الإيمان بالله الواحد وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره؟ وما هي الدلائل المنهجية لهذه القواعد؟ وكيف نوجد القناعة بأن العلوم جميعها بل الأفكار والحضارات لا بد أن تقوم على نظرة معينة للكون وأصل مصدره وغايته وكيفية معرفته ومكوناته الأساسية: المرئي منها والماورائي. ومن ثم فإن نفي وجود الخالق أو اتخاذ موقف محايد من وجوده وعدمه، وكذلك نفي باقي القواعد الأخرى من قواعد الإيمان يترتب عليه نظام معرفي مغاير تماما لذلك النظام الذي ينبثق عن الإيمان بهذه القواعد، ومن ثم فإنه إذا كان العقل المسلم قد درج على اعتبار قواعد الإيمان قضايا فردية اعتقادية تتعلق باعتقاد ديني لا ينعكس على شيء منهجي أو معرفي، فإن رؤية إسلامية المعرفة ـ اتساقا مع مقاصد الشرع وخصائص رسالة الإسلام ـ تقوم على أن هذه القواعد تمثل أسسا للنسق الحضاري والمعرفي الذي ينشده الإسلام وهي تدرك في الوقت ذاته أنه ما من نهضة أو حضارة على وجه الأرض قامت أو تقوم إلا على أساس معرفي منهجي، وفي مقدمة تلك الأنساق الإسلام الذي حقق ما حققه بناء على الرؤية الإسلامية للغيب والكون والإنسان والحياة وبقية المنظومة الإيمانية والعقيدية الإسلامية التي تعتبر منطلق هذه الرؤية وأساسها.

الأساس الثاني الذي يقوم عليه النظام الإسلامي للمعرفة هو كشف الأنساق أو النماذج المعرفية التي سادت تاريخ الإسلام ومدارسه الفقهية في مختلف عصوره وذلك للربط بين الأنساق المعرفية أو النماذج وبين الإنتاج الفكري الذي وجده في تلك العصور لتحديد مدى الاستقامة والفعالية والتجديد والشمول في ذلك الانتاج وتحديد العلاقة بين الأزمة الفكرية التي عاشتها الأمة وبين الأنساق التي سادت في تلك الفترات وتحديد مدى أثر الأنساق المعرفية على تدهور الفكر وتطوره، ثم محاولة كشف وبيان كيفية استمداد النماذج العرفية الجزئية

من النظام الكلي التوحيدي الذي سبقت الإشارة إليه، وذلك تمهيدا وتوطئة لإمكانية تشكيل نماذج معرفية في مختلف العلوم الاجتماعية والتطبيقية قائمة على عقيدة التوحيد والجمع بين قرائتين قراءة الوحي وقراءة الواقع مع الاستفادة من النماذج المعرفية التي سادت التراث والنماذج المعرفية التي طورها الفكر الغربي أو الإنساني المعاصر.

المحور الثاني: بناء منهجية معرفية قرآنية

إن الخلل المنهجي الذي يبدو على العقل المسلم الآن يجعل من إعادة تشكيل العقل المسلم ببناء المنهجية المعرفية ضرورة ملحة. والمنهجية المعرفية القرآنية وإن كانت نابعة من النظام المعرفي الإسلامي وقائمة على مسلماته وقواعده المنطقية غير أن غيابها الطويل ونسيان أو تناسي التعامل معها يجعل الجهود المطلوبة لبنائها أقرب إلى الكشف منها إلى إعادة البناء والتشكيل. والمنهجية المعرفية القرآنية قادرة على التفاعل مع ظواهر بناء وتشكيل العقل المسلم ومعالجة قضاياه التاريخية والمعاصرة لأن المنهج سبيل للوصول إلى الحقيقة وطريقة تسلك في فهم الظواهر وتحليلها وبالإضافة إلى ارتباط المناهج والمنهجية بعناصر النظام المعرفي فإن النظام المعرفي يقوم كذلك على أسس اسماها الأستاذ محمود محمد شاكر « ما قبل المنهج» وقصد بها الثقافة واللغة والتكوين المعرفي والنفسي. ويتكون المنهج في ذاته من فلسفة وأدوات، وفلسفة المنهج نابعة من النسق المعرفي والاعتقادي والبناء الثقافي والأدوات كذلك. وإن كان الأمر كما أورده الإمام السيوطي « يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد» فإن أدوات البحث ورصد الظواهر والاقتراب منها وإن بدا أنها قد لا تتقيد كثيرا بالأطر المعرفية والثقافية والاعتقادية ولكنها لا تبرأ منها ولا تبتعد كثيرا عنها ومن ثم فإن بناء المنهجية الإسلامية يهدف إلى بناء فلسفة المنهج على مختلف مستوياتها ومحاولة اكتشاف أدوات المنهج المعاصر في العالم

اليوم سعيا لإنشاء أو تكييف أدوات منهجية يقوم بها العلماء المعاصرون بعد تحقيق المواءمة والتكييف بينهما وبين فلسفة المنهج التي تم بناؤها وتحديد معالمها الأساسية انطلاقا من النظام المعرفي الإسلامي الكلي المعتمد على العقيدة والإطار الثقافي والحضاري الإسلامي كذلك.

إن بناء المنهجية الإسلامية العامة ـ أو ما يمكن أن يطلق عليه قواعد المنهج ـ طبقا للرؤية الإسلامية ـ ينبغي أن يقوم على الكشف المعرفي لا على مجرد السعي للتميز ومخالفة المنهج الغربي المعاصر. بل يجب أن يكون القصد من بناء منهجية إسلامية هو تحقيق الأنساق والتناغم بين مكونات النسق المعرفي الإسلامي بمعزل عن فكر المقارنات والمقاربات والمقابلات والتقليد والتلفيق وكذلك إيجاد القدرة لدى العقل المسلم على الاجتهاد والإبداع في سائر الممارسات المعرفية انطلاقا من منهجية متكاملة.

إن بناء مثل هذه المنهجية يعد ضرورة أولية ومقدمة لا بد منها للمحاور التالية كما كان المحور السابق ضرورة لازمة لهذا المحور.

المحور الثالث: بناء منهج التعامل مع القرآن العظيم

بناء منهج للتعامل مع القرآن المجيد من خلال تلك الرؤية المنهجية وباعتباره مصدرا في مسلمات ما قبل المنهج كما أنه مصدر للمنهج والشرعة والفكر والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمراني، ومنهج التعامل في القرآن يمثل الدعامة الثالثة من دعائم هذه القضية، قضية إسلامية المعرفة، وقد يقتضي ذلك إعادة بناء وتركيب علوم القرآن المطلوبة لهذا الغرض، وتجاوز الكثير من الموروث في هذا المجال من العلوم التي أدت دورها في خدمة النص القرآني.

فالعربي في الماضي قد فهم القرآن ضمن خصائص تكوين الإنسان العربي الموضوعية التي كانت لها طبيعتها البسيطة والمحدودة اجتماعيا وفكريا بالمقابلة

مع خصائص التكوين الحضاري العالمي الراهنة.

ففي تلك المرحلة التي تم فيها التدوين الرسمي للعلوم والمعارف النقلية التي دارت حول النص القرآني والحديث النبوي كانت العقلية البلاغية اللغوية وما توحي به من اتجاه نحو تجزئة النص وملاحظة معاني المفردات هي العقلية السائدة، ولذلك اعتبر الفهم الذي تولد عن تلك النظرة والتفسير الذي قام عليها مقبولا وكافيا في تلك المرحلة من تاريخ أمتنا الفكري والمعرفي.

أما في المرحلة الراهنة فإن العقلية السائدة هي عقلية الإدراك المنهجي للأمور والبحث عن علاقاتها الناظمة للقضايا بطرق تحليلية ونقدية توظف الأطر العلمية المختلفة وتربطها بموضوعات حضارية متشعبة وعلاقات متنوعة مما يجعل إعادة النظر في علوم وسائل فهم النص ضرورة ملحة لخدمته وقراءته قراءة الجمع مع الكون واكتشاف التداخل المنهجي بينهما وتخليص القرآن من كثير من أنواع التفسير والتأويل التي لم تلاحظ فيها أبعاد إطلاقيته ومفاهيم تصديقه لما سبقه وهيمنته عليه. فحدث فيها ذلك الربط الوثيق بالنسبي من خلال الإسقاطات الإسرائيلية والربط الشديد لأسباب النزول المناسبات، ذلك الربط الذي لم يقف عند حد الاستئناس في الفهم والتفسير في إطار قاعدة عدم تقييد عموم اللفظ بخصوص السبب، بل تجاوز ذلك ـ لدى الكثيرين من إسلاميين وعلمانيين ـ إلى ربط القرآن بإطار زمني ومكاني إنساني معين هو إطار بيئة التنزيل مما يتعارض مع العالمية الإسلامية خاتمية النبوة وحاكمية الكتاب الذي يستلزم أن يكون القرآن نصا مطلقا كريما يعطي بسخاء لكل العقول في سائر الأزمان والأمكنة، ويظل غنيا لا تنتهي عجائبه ولا تنقضي، ولا يخلق من كثرة الرد، بل يتجاوز قدرات البشر الاستيعابية في كل زمان ومكان حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

فالقرآن المجيد هو المصدر الإنشائي الوحيد للإسلام فهو الذي جاء ﴿تبيانا

لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين ﴾ (النحل ٨٩). أم السنة فهي المصدر التفسيري الملزم الوحيد في القرآن العظيم، فهي التي جاءت لتبين للناس ما أنزل إليهم، فالله تعالى قد تكفل بحفظ القرآن العظيم وتعهد ببيانه: ﴿إن علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه ﴾ (القيامة ١٧ ـ ١٩) وليس على وجه الأرض مصدر للمعرفة والفكر والثقافة والحضارة غير القرآن محفوظ ومحاط بكل هذه الضمانات الإلهية ومعصوم من التغيير والتبديل، وله السيادة التامة والحاكمية الكاملة: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ (المائدة ٤٩) فلا يعطله نسخ ولا يناله تحريف ولا تبديل.

ولذلك فإن إعادة بناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم كمصدر منهجي ومعرفي للعلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية سيعود على هذه العلوم بما يجعلها قادرة على إمداد الحياة الإنسانية بما يخرجها من أزماتها، وسيعيد العلاقة بين هذه العلوم والقيم إلى سابق عهدها ويربطها بمقاصد الحق وغائية الخلق. وذلك بما سيمنحها من سعة في إدراك المحددات المعرفية والأبعاد المنهجية، ويخرجها من دائرة البحث الجزئي عن أخبار أو ظواهر أو مصادر اكتشاف علمي جزئي في آيات الكتاب العزيز الذي هو شرعة ومنهاج هداية للبشر جميعا ومعادل معرفي للكون في نظمه وبيانه وقواعد منهجيته.

المحور الرابع: بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة

بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة يشكل رابع محاور « إسلامية المعرفة»، فالسنة النبوية باعتبارها المصدر التفسيري البياني الملزم الوحيد للنص القرآني لا بد من الوعي على حقيقتها وحقيقة دورها أيضا من خلال تلك الرؤية المنهجية وباعتبار السنة المطهرة المصدر البياني، وبدون السنة لا يمكن بيان المنهج والشرعة والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمراني، كما لا يمكن بدونها فهم وفقه تنزيل قيم النص القرآني على الواقع، فلقد كانت مرحلة النبوة

وعصر الصحابة مرحلة تعتمد على الاتصال المباشر برسول الله، صلى الله عليه وسلم، ومتابعته والتأسي به فيما يقول أو يفعل « خذوا عني مناسككم» و «صلوا كما رأيتموني أصلي» والإتباع والتأسي يعتمدان على التحرك العملي في الواقع للرسول، عليه الصلاة والسلام فالرسول، صلى الله عليه وآله وسلم، كان يجسد بسلوكه القرآن في الواقع ، فلا تبدو هناك أية مشكلة في التطبيق، فالتطبيق النبوي والبيان المحمدي كانا يضيقان الشقة تماما بين مكنونات المنهج الإلهي القرآني وبين الواقع بعقليات أهله ولغاتهم وقدرتهم الفكرية والمعرفية بقدرات الرواة من الصحابة رضوان الله عليهم، الذين كانوا حريصين على أن لا تفوتهم أية جزئية تتعلق بحياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأن ذلك هو البديل الوحيد عن تنزيل المنهج الناظم للقضايا المختلفة وحيا. ولذلك اشتملت السنة على ذلك الكم الهائل من أقوال وأفعال وتقريرات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وتلقينا كل تلك التفاصيل التي تجعلنا قادرين على ان نتابع حركته اليومية، عليه الصلاة والسلام في غدوه ورواحه وسلمه وحربه وتعليمه وقضائه وقيادته وفتواه وممارسته الإنسانية بطريقة تكشف عن أسلوبه أو سنته عليه الصلاة والسلام وبيانها وتفسيرها لمنهج التعامل مع القرآن والواقع، فكيف كان عليه السلام، يربط بينهما؟

كما أن السنة تكشف ـ إضافة لذلك ـ عن خصائص الواقع الذي كان رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، يتعامل معه ويتحرك فيه، وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته وعقليته، فيدفعنا ذلك إلى استنباط منهج فقه التنزيل على الواقع من خلال تطبيقات النبي المعصوم، صلى الله عليه وسلم، لا من خلال النزوع إلى التقليد والمحاكاة في الجزئيات والتفاصيل كما يظن الكثيرون، فمنهج التأسي والإتباع غير منهج التقليد.

لقد كان، عليه السلام، في سنته يمثل تجسيدا لمنهج الربط بين القرآن

والواقع، ولذلك فإن من الصعب فهم كثير من القضايا التي وردت في السنة في معزل عن فهم ذلك الواقع الذي كان عليه السلام، يتحرك فيه، كما ان من الصعب تطبيق السنة وتحقيق واجب الإتباع والتأسي والإقتداء به صلى الله عليه وسلم، في إطار تتبع الجزئيات وحدها دون استنباط منهج للتأسي باعتباره ناظما موضوعيا لسنن يضم جزئياتها في إطار منهجي. فحين ينهي عليه السلام، عن النحت والتصوير ـ مثلا ـ ويعتبر المصورين من اشد الناس عذابا يوم القيامة فلا ينبغي أن يفهم نهيه عن ذلك على أنه موقف عام مطلق من الجماليات المجسمة يتعارض مع فهم نبي الله سليمان الذي كان يجند الجن يصنعون له ما يشاء من تماثيل، ولا ينتفي مع تساؤلات المعاصرين ومجادلاتهم في هذا الموضوع ونحوه وقول بعضهم بأننا لا نشعر بالرغبة أو الاستعداد لعبادة المصورات فلماذا يحرم علنا التصوير.

ولا يكون الحل بفتوى جزئية تحل هذا النوع من التصوير، وتمنع ذلك، بل يلاحظ فيها المنهج الذي أشار إليه الرسول، عليه الصلاة والسلام في مواقف عديدة، مثل قوله « لولا قومك حديثو عهد بفكر لفعلت وفعلت».

لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعمل على قطع دابر صناعة الأوثان والترويج لها بين قوم حديثي عهد بالجاهلية وتريد رفع درجة يقينهم التوحيدي المجرد إلى أعلى المستويات، فلا بد من الوصول إلى المنهج الناظم الضابط لمثل هذه القضايا وقراءتها قراءة معرفية تخرج الأحاديث والسنن إلى دائرة المنهج بدلا من دائرة الجزئيات المتصارعة التي كثيرا ما يحولها المختلفون إلى أقوال جزئية تدل على الشيء ونقيضه، وكأنها أقوال أئمة المذاهب المختلفة.

لقد ارتبط العرب في مرحلة نزول القرآن بمفهوم الإقتداء والمتابعة واتخذوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قدوة عملية جسدت لهم المنهج طبقا لشروطهم وظروفهم الواقعية الحياتية، وفي إطار الإقتداء والمتابعة نشأت مفاهيم

(المأثور والمنقول) وجرت رواية الأحاديث وتناقلها منفصلة عن ظروفها وأسباب ورودها وكثير من العناصر الضرورية لفهمها، وعوملت على أنها بجملتها مصدر نصوص كنصوص القرآن المجيد يكفي لفهمها الإدراك اللغوي. وفي محاولة للتخفيف من آثار ذلك لجأ من لجأ إلى التأويل الباطني والتفسير الرمزي والإشاري كمخرج من التقيد بحرفية المأثور، ولكن ما زاد ذلك الأمر إلا اضطرابا وكان الواجب هو الوصول إلى المنهج القرآني النبوي لتنضبط على هدى منه سائر التفاصيل والجزئيات، وفي إطار المنهج الكلي فتتبين المقاصد لتفهم الجزئيات وتتضح الغايات.

إن العقلية العلمية عقلية تبحث -باستمرار- عن الناظم المعرفي للأمور وتحاول النفاذ ما استطاعت إلى المنهجية الكاملة الأبعاد وضمن هذه المنهجية تصبح عمليات التحليل والنقد والتفسير هي الإطار الأعمق والأشمل للحركة الفكرية في تعاملها مع النصوص الكونية والمحلية، وبهذه المنهجية يمكن النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد وفهم السنة النبوية دون الوقوع في إطار العقلية التقليدية السكونية أو التأويلات الباطنية أو تلك المحاولات التي تحاول احداث تعديلات أو تأويلات لتطبيقات الماضي لتعيد إنتاجها في الحاضر فتكون بمثابة تعبير عن الماضي في ثوب جديد وذلك لا يحقق التجديد الذي قد تدعيه والذي ينشده باعادة الارتباط بالقرآن العظيم بوصفه المصدر الإنشائي الوحيد، وبالسنة بوصفها المصدر التفسيري الملزم الوحيد كذلك، ولا يحقق أهداف هذا النوع من التجديد، أهداف عالمية الهدى ودين الحق.

المحور الخامس: قراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة

وذلك بإعادة دراسة وفهم تراثنا الإسلامي وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية تخرجنا من الدوائر الثلاث التي غالبا ما تحكم أساليب تعاملنا مع تراثنا في الوقت الحاضر دائرة الرفض المطلق ودائرة القبول المطلق، ودائرة التلفيق

والانتقاء العشوائي. فهذه الدوائر الثلاث لا يمكن أن تحقق التواصل مع ما يجب إحداث القطيعة منه من ذلك، وكل هذه الأساليب تجعل من التراث معيقا ومعرقلا في الحاضر ومصادرا للمستقبل. لكن إعادة القراءة وفق منهجية معرفية سليمة كفيل بمساعدتنا على الخروج من إطار الدوائر الثلاث وتحكيم النظام المعرفي الإسلامي والمنهجية المعرفية الإسلامية مع الاحتكام إلى مصدري الهدى والنور، الكتاب والسنة، في الحكم على قضايا التراث التي قد لا تكون مقصودة في ذاتها ولكنها ملاحظة في بيان منهجية تعامل العقل المسلم مع ظواهر الإنسان والكون على مختلف العصور وما يمكن الاستفادة به من هذه المنهجية في فهم ظواهرنا المعاصرة، ذلك لأن التراث ليس فكرا متجاوزا للزمان والمكان وإنما هو فكر نسبي مقيد محدد بحدود الأزمان والمكان الذي وجد فيه ولكنه كأي فكر إنساني نسبي في زمانه ومكانه وإنسانه وكون التراث الإسلامي منطلقا من نص موحى مطلق متجاوز لحدود الزمان والمكان يجعل نسبة الحقيقة فيه أكثر من ذلك الفكر المنفصل والمنبت عن الوحي مع ذلك يجب وضع التراث في موضعه النسبي حيث أنه لا يعدو أن يكون أفكارا ومعالجات وتفسيرات لواقع متغير يجب أن نبحث عن تحقيق أهداف محددة من وراء فهمه، وإعادة اكتشافه تتمثل جملة في تحقيق التواصل والتراكم ومعرفة المنهاج والأنساق المعرفية التي سادته والاستفادة من الأفكار والأفهام الصالحة فيه لزماننا ومكاننا.

المحور السادس: التعامل مع التراث الغربي

وذلك ببناء منهج للتعامل مع التراث الغربي المعاصر ـ أيضا ـ لكي يخرج العقل المسلم به من أساليب التعامل الحالية التي تخلفت عن أطر ومحاولات المقاربات ثم المقارنات والمقابلات لتنتهي بالرفض المطلق أو القبول المطلق بروح مستلبة تماما أو بروح الانتقاء العشوائي الذي لا تقوده منهجية منضبطة ولا قراءة معرفية تبحث عن الحكمة ولا تقع في إطار التقليد والنقل وتدرك أثر

الفوارق الحضارية والثقافية على المعرفة الإنسانية.

مفردات مقرر

علم العلوم والمعارف

و«إسلامية المعرفة»

الأهداف: تراجع المقدمة

المشاركون: طلبة الدراسات العليا والأساتذة الراغبون في المشاركة

المكان: كلية معارف الوحي والعلوم الاجتماعية

الزمن: ٧٢ ساعة تدريسية عادية لمدة ستين دقيقة

ويفضل تقديم المادة بشكل ندوات مدة كل منها ساعتان ونصف لإيجاد فرص أفضل للتفاعل والحوار وعروض البحث.

الندوة الأولى:

المعرفة والإنسان، المعرفة ومهمة الإنسان في الوجود، تشكيل العقل الإنساني، التعليم الإلهي، القراءة الكونية، الوحي والنبوة والمعرفة، قابليات الأزمة في الفكر الإنساني، قراءة الوحي وقراءة الكون، الانحراف، لمحات من عصر ما قبل النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم، الشعوب المصطفاة، التمهيد لدور الأمة، العالمية.

الندوة الثانية:

خصائص الأرض المحرمة والبلد الحرام، محمد صلى الله عليه وآله وسلم، العرب، نزول القرآن، اللغة العربية، خصائص النبوة الخاتمة، خصائص القرآن، الجمع بين القراءتين، الدين، بناء نظرية المعرفة، تكامل التصور الإسلامي، مقوماته وخصائصه.

الندوة الثالثة:

بدايات عناصر الأزمة في الفكر الإسلامي والتحول من تفعيل النص

والتفاعل معه إلى المرابطة حول لغته فيه أو التحرك خارجه والتركيز على بيان منهجية الجيل الأول في التعامل مع القرآن الكريم والسنة المطهرة وبيان خطوط الانحراف عنها.

الندوة الرابعة:

أزمة التقليد وتآكل منهجية الاجتهاد وأزمة التأويل من خلال الانحراف بالنص عن مقاصده وسياقه كأزمتين نابعتين من داخل البنية المعرفية للأمة.

الندوة الخامسة:

أزمة التفاعل مع الفكر الآخر سواء الشرقي الباطني أو الفلسفي اليوناني أو الإسرائيليات وتأثيرها في إيجاد اتجاهات الانحراف بالفكر الإسلامي عن وسطيته والخروج به عن نظامه المعرفي وعن قدرته على تجاوز الثنائيات إلى الوقوع فيها ومن ثم بروز أزمات أخرى مثل ثنائية العقل والنقل، والجبر والاختيار.. وغيرها من أزمات نابعة عن عقلية ترى الأمور كمتناقضات لا كأزواج.

الندوة السادسة:

ظهور إشكالية إعادة المعرفة إلى منهج الإسلام كقضية استحوذت على جهود المخلصين من علماء الأمة الذين أدركوا خطورة الحالة المعرفية للأمة ورأوا خلاصها في إعادة العقل المسلم إلى نظامه المعرفي ومن ثم تحقيق إسلامية المعرفة بطرقها المختلفة، ويركز في هذا السياق على جهود العلماء والفقهاء الذين أدركوا الإشكالية المنهجية والمعرفية وسعوا إلى حلها مثل الشافعي والأشعري وابن رشد وابن خلدون وابن الجوزي والغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهم.

الندوة السابعة:

ظهور الأزمة في صورتها المعاصرة بعد الاحتكاك مع الغرب من موقع الضعف والانفعال وتزايد دور العامل الخارجي أو الفكر الوافد في إحداث

الخلل في النظام المعرفي الإسلامي لا بالانحراف عن وسطيته أو إثارة مشكلات معرفية ليست من صميمه ولا تتسق مع منطقه بل باستبدال نظام معرفي آخر به وإحلاله محله.

الندوة الثامنة:

جهود المفكرين المسلمين المحدثين في مواجهة هذه الأزمة من مختلف المذاهب والطرق من شيوخ الأزهر في القرن التاسع عشر كالشيخ العطار وغيره إلى الأفغاني وعبده ورشيد رضا ومصطفى صبري والبنا ومالك بن نبي وعلي شريعتي وسيد قطب.. الخ.

الندوة التاسعة:

يطلب من الطلبة تطبيق انعكاسات الأزمة في مراحلها السابقة في تخصصات معينة وموضوعات محددة هي موضع دراستهم، وذلك للتأكد من إدراكهم لمنهجية المعالجة وبؤرة التركيز حتى لا ينصرف فهمهم إلى خلفياتهم الفكرية والثقافية والاعتقادية، ومن ثم يصبح الحديث عن الأزمة جزءا من ترسيخها وإعادة إنتاجها. ولذلك يجب أن يعكسوا ما فهموا في موضوعات يختارونها على أن يتم إبلاغهم بذلك منذ المحاضرة الأولى أو الثانية على الأقل.

الندوة العاشرة:

تكون استكمالا للندوة السابقة.

الندوة الحادية عشر:

بروز إسلامية المعرفة كمصطلح وحركة تتبنى المنهج الذي سارت عليه جهود الإصلاح والتجديد نفسه ولكن بوعي ومنهج يتسق مع الوعي العالمي والمرحلة المعرفية التي وصل إليها العقل البشري المعاصر. وذلك برصد الحركة وجهودها من لوجانو «حتى الإصدارة الأولى من إسلامية المعرفة وإصلاح مناهج الفكر.»

الندوة الثانية عشر:

شرح أهداف إسلامية المعرفة على المستوى الإسلامي والعالمي والتي تتمثل في:

١ ـ إعادة الربط بين العلم والقيم، أو إعادة العلم إلى حظيرة القيم وربط ذلك بما يطرح في مدرسة ما بعد الحداثة.

٢ ـ تحقيق التكامل أو الربط بين الوحي والواقع.

٣ ـ إخراج العالم من النهايات الفلسفية الحتمية كالماركسية أو نهاية فوكايما أو ما بعد الحداثة أو غيرها.

ويفضل أن يقوم الطلبة بإعداد قراءات مسبقة في هذا الموضوع في قراءات تعد لهم.

الندوة الثالثة عشر:

بناء النظام المعرفي الإسلامي، ويركز فقط على قضية النظرة إلى الإنسان والكون والحياة من تعريف الإنسان وماهيته وغايته وأصله ونهايته. وكذلك الكون والعلاقة معه وموضع الإله في هذه المعادلة (الأسئلة الكلية). وبعبارة أخرى تعليم الباحثين كيفية الربط بين العقيدة بوصفها قاعدة فكرية وتفصيل ذلك في الندوة التالية.

الندوة الرابعة عشر:

تفعيل العقيدة الإسلامية كأساس للنظام المعرفي وإجابة عن الأسئلة الكلية أو النهائية، ويتم التركيز في هذه الندوة على الإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة وأثر ذلك على النظام المعرفي والعلوم المنبثقة عنه، وبناء الجهود المعرفية عليها.

الندوة الخامسة عشر:

تفعيل العقيدة الإسلامية. ويتم تناول الإيمان بالكتب والرسل والقدر، ويتم تطبيق ذلك على النسق المعرفي والعلوم المنبثقة عنه، وبيان مفاهيم الوحي والنبوة

ومصادر المعرفة في الإسلام.

الندوة السادسة عشر:

يطلب من الطلبة أن يعكسوا ما فهموه من أفكار عن تفعيل العقيدة الإسلامية كأساس للنظام المعرفي وإجابته عن الأسئلة الكلية على موضوعات محددة هي محل اهتمام لهم ويدور نقاش يشارك فيه الجميع لبلورة الفكرة وترسيخها في الأذهان، وتعميق الإحساس بتميز مصادر المعرفة الإسلامية.

الندوة السابعة عشر:

استكمال للمحاضرة السابقة، أو تناول إشكالية التحيز في العلوم الاجتماعية المعاصرة.

الندوة الثامنة عشر:

بناء المنهجية الإسلامية ويتم التركيز فيها على:

١ ـ بناء المفاهيم الإسلامية وكيفيته، والتفريق بين المصطلح ونحته والمفهوم وبنائه.

٢ ـ تعديل فلسفة المنهج والحديث عن ما وراء المنهج، وما قبلها، والإشارة إلى أزمة المنهج المعاصرة.

٣ ـ المنهجية والأدوات البحثية، وكيفية الاستفادة من الأدوات المعاصرة بعد نفي تحيزها، وتجريدها من الفلسفة الكامنة خلفها.

الندوة التاسعة عشر:

ورشة عمل حول نقد المنهجية القائمة فعلا في العلوم الاجتماعية والإنسانية أو العلوم الشرعية في العصر الحديث وتبيان كيف يتم عمليا إحداث التغيير المطلوب في هذا المستوى، وتقدم بعض المحاولات المدروسة لمناقشتها مثل إشكالية التجنس بالجنسية الأجنبية وإشكالية الردة أو كليهما.

الندوة العشرون:

تناول علوم ومناهج التعامل مع القرآن الكريم القائمة فعلا والمتوارثة ونقدها وتبيان عدم كفايتها لزماننا على الرغم من فعاليتها في السابق لزمان آخر. والتعرض لقضايا تفصيلية وأمثلة محددة دون الوقوف عند مجرد التعميمات كي يستطيع الطالب أن يرى الحقيقة ولا يدخل النقاش في دائرة الرأي أو الأجتهاد والرأي الذي لا يستند إلى أسس علمية.

الندوة الحادية والعشرون:

طرح ملامح منهجية للتعامل مع القرآن الكريم طبقا لما تراه مدرسة «إسلامية المعرفة» وذلك من خلال نماذج محددة مثل الاقتصاد أو غيره.

الندوة الثانية والعشرون:

ورشة عمل يقوم خلالها الطلاب بتقديم نماذج أخرى سواء لنقد المنهجية التقليدية والمنهجية الغربية واقتراح مؤشرات منهجية جديدة تكون حافزا للبحث في هذا المجال.

الندوة الثالثة والعشرون:

حجية السنة وموضعها من النظام المعرفي الإسلامي من ناحية والتشريع الإسلامي من ناحية أخرى، وقضية تدوينها وعلومها الموروثة والمساحة المعرفية التي يمكن أن تغطيها، وما لا يزال بحاجة للبحث والدراسة.

الندوة الرابعة والعشرون:

نقد المناهج التقليدية في التعامل مع السنة من خلال طرح نماذج مختارة مثل موضوع الربا والتصوير والمرأة وما يسمح به الظرف من إشكاليات مثارة.

الندوة الخامسة والعشرون:

طرح ملامح منهجية مقترحة للتعامل مع السنة تعاملا يحافظ على حجيتها وموضعها في النسق المعرفي الإسلامي وجهود السلف لحفظها ويضعها في إطار

منهجي منضبط لا يشتط بها يمينا أو يسارا.

الندوة السادسة والعشرون:

ورشة عمل لقضية السنة في مستوياتها الثلاثة السابقة وتطبيقاتها.

الندوة السابعة والعشرون:

نقد المناهج التقليدية في التعامل مع التراث الإسلامي سواء كانت تلك التي تقدس التراث أو التي تنفيه خارج المعرفة أو تجعله معوقا لحركة الأمة وبيان كيفية بروز ثنائية « التراث والمعاصرة».

الندوة الثامنة والعشرون:

بناء منهجية التعامل مع التراث الإسلامي التي تعطيه موقعه داخل البيئة المعرفية الإسلامية وتجعله مخزونا للخبرة وذاكره للأمة ومعملا لتجاربها ومجالا لعمل السنن وليس نصا مقدسا بجانب الكتاب الكريم أو السنة أو مجموعة من السلبيات والعورات المعرفية.

الندوة التاسعة والعشرون:

ورقة عمل حول موضوع التراث، وتدريب الباحثين وإثارة موضوعات يمكن لهم تبنيها.

الندوة الثلاثون:

نقد مناهج التعامل الإسلامي المعاصرة مع الفكر الغربي سواء تلك الذائبة فيه والمتبنية له أو الرافضة له، وبيان أبرز خصائصه ومركزيته، وبعض المعالم المنهجية للتعامل الإسلامي معه.

الندوة الواحدة والثلاثون:

تقديم مؤشرات منهجية للتعامل مع الفكر الغربي بالصورة التي تجعل منه مجالا للبحث عن الحكمة وليس أيديولوجية بديلة أو حضارة عالمية شاملة يجب تبنيها أ عدوا يجب رفضه مطلقا، ولكنه تعامل المسلم الذي ينطلق من نسق

معرفي آخر يدرك حقيقته وخصائصه. وهنا يفضل أن يتم التناول على مستوى الأنساق المعرفية لا على مستوى الموضوعات أو الفرعيات.

الندوة الثانية والثلاثون:

ورشة عمل لمناقشة موضوع الفكر الغربي وآثاره على الفكر الإسلامي المعاصر.

الندوة الثالثة والثلاثون:

وسائل تحقيق إسلامية المعرفة ويركز في هذه الندوة على قضية بناء مداخل العلوم الاجتماعية والإنسانية وتعديل منهجية العلوم الطبيعية وبيان ما تحتاج مراجعته في إطار العلوم الشرعية لتستجيب لحاجات بناء الأمة المعاصرة. وذلك من خلال مدخلي الاجتهاد والإبداع.

الندوة الرابعة والثلاثون:

وسائل تحقيق إسلامية المعرفة ويركز فيها على بناء المناهج الدراسية للتعليم قبل الجامعي ونقد الجامعة المعاصرة وتقديم بعض المقترحات والمؤشرات المناسبة للعملية التعليمية كلها في العالم الإسلامي.

الندوة الخامسة والثلاثون:

تخصص لمناقشة أطروحات الطلبة وأبحاثهم التي يجب أن يكلفوا بها من منتصف الفصل الدراسي طبقا لمحتوى المقرر الذي يجب أن يوزع عليهم، حيث ينبغي أن يطلب من كل منهم أن يعد تصورا لكيفية تحقيق إسلامية جزء أو قضية أو فرع من تخصصه طبقا لهذا المقرر.

الفصل الثاني عشر

اسلامية المنهجية والعلوم السلوكية

ان (الفكر) ثمرة لسائر مصادر المعرفة والثقافة والخبرة والتجربة والقدرة والمفاهيم والاتجاهات الاجتماعية يسهم في ايجاده الوحي النازل من السماء ـ بالنسبة للمسلم ـ والعقل المودع في الانسان، وسائر الثقافات والمعارف والعلوم التي يتلقاها الانسان والخبرات والتجارب التي يمر بها اضافة الى فطرة الانسان نفسه، والاستعدادات التي أودعا الله فيه: فالفكر كالثمرة لشجرة لها كل هذه الجذور والمكونات؛ فاذا سلمت منطلقات الفكر ومصادره، واستقامت سبله، وصلحت مناهجه وحسنت غاياته ومقاصده: صلح وصلحت حال حامليه. واذا حدث خلل أو فساد في شيء من ذلك: فسد الفكر، واضطربت الحياة كلها، وتغير كل شيء فيها، وصار الانسان قاصر النظر، محدود الافق يتجاوز الكليات الى الشطائر والجزئيات، يتخطى المقاصد والغايات الى الفروع والشكليات، يهمل ربط الأسباب بالمسببات، أو يربط المسببات بغير أسبابها فتدخل الى الانسان الخرافة، ويقبل على الدجل، وتنعدم عنده الأولويات، وحين يصبح أفراد المجتمع بهذه الحال تنهار التوازنات الاجتماعية، وتنفتح أبواب الصراع بين العناصر المكونة للجماعة أو الأمة، ويصبح الصراع الوسيلة الأساسية في سائر الجوانب السياسية والفكرية والاجتماعية، وينعدم الأمن، وتنهار الثقة، ويشيع الفساد، وتفشو الآراء الشاذة والمقالات المنحرفة، وتتوزع الأمة على تلك الآراء

والمقالات ويسود الخوف والميل الى الانطواء والعزلة، ويتخلى الناس عن المواقف الايجابية الفاعلة، وتنعدم المواقف العادلة المقصودة المنضبطة، وتستبدل بمواقف تقوم على ردود الافعال المجردة، ويفقد التفكير الموضوعي في الأمور ليحل محله التفكير الذرائعي والتحوطي، والخلط بين مختلف المسائل والوسائل، وتنعدم اللغة المشتركة بين أبناء الأمة فتصبح التصفية الجسدية الكاملة أو الناقصة واخراس الصوت الآخر، والقضاء عليه بأية وسيلة سبيل التفاهم الوحيد، وبذلك تفقد الأمة كل قدرة على ادراك واقعها، أو التفكير بمستقبلها، وتصبح جهودها ونشاطاتها منحصرة في الصراع على أمور نسج لحمتها الخيال، وجسدتها الأنانيات، وأبرزتها المطالع.

ان هذه الأعراض ـ كلها ـ انما هي أعراض أزمة في الفكر لا في شيء آخر.

ان الفكر حينما ينحرف وتحدث فيه الأزمة لا ينصلح حال الأمة قبل اصلاحه، فأي جانب من جوانب الحياة يصلح مع بقاء الأزمة في الفكر لا بد أن يعود اليه الفساد مرة أخرى، بل ان وسائل الاصلاح ودعائم التقويم اذا انعكس عليها انحراف الفكر أضر بها، وأعدم فاعليتها وقضى على أي تأثير ايجابي لها؛ بل وربما حولها الى وسائل تخريب وتدمير وما أكثر الأمثلة على ذلك.

ان الله سبحانه وتعالى قد أمرنا بالايمان بالقدر، واعتبر الايمان بالقدر ركناً من أهم أركان الايمان: لا يعتد بايمان من لا يؤمن به ومن شأن الايمان بالقدر أن يكون قوة دافعة للانسان المسلم لصنع الأعاجيب: فالايمان بالقدر يحرر الضمير الانساني من سائر مشاعر الخوف والرغبة والرهبة من أي شيء أو ضاغط من الضواغط، ويحقق فيه احترام الذات الانسانية فينطلق الانسان في أرجاء هذا الكون الفسيح يسخر كل شيء فيه باذن الله، ويحلل سننه وقوانينه ونواميسه وعلاقاته ليعمره ويقيم الحضارة، وينشيء المدنية ويبني العمران، ويرسي دعائم الحق والخير والجمال فيه.

هذه القوة الدافعة حين تعامل معها الفكر النير لسلف هذه الأمة من أصحاب رسول الله والتابعين وفهموه في هذا الاطار لم يأبهوا بأية عقبة، ولم يتوقفوا أمام أي عارض حتى حققوا أهدافهم، ولكن حين تعامل هذا الركن من أركان الايمان مع فكر الأزمة حوله الى وسيلة للتواكل والكسل والقعود.

فاذا نظرنا في أمر آخر وهو علاقة السببية بالقدرة الالهية نجد أن هذه العلاقة كانت تفهم لدى السلف فهماً سليماً هو غاية في القوة والبساطة في الوقت نفسه: فيأخذ المسلم منهم لكل شيء أسبابه فان جاءت النتائج كما توقع حمد الله ـ تعالى ـ الذي هيأ الأسباب وحقق النتائج، وان كان غير ذلك عاد الى نفسه ونظر في الأسباب من جديد ليسد النقص ويتلافى الخلل، ويضع ما يريد في طريق السنن الالهية فيحصل على النتائج. وهو في الوقت نفسه يؤمن بأن لله ـ تعالى ـ قدرة تامة كاملة تتعلق بكل ما يشاء ـ تعالى ـ أن تتعلق به وانه على كل شيء قدير.

كما كانوا يدركون ان القدرة الالهية التامة الكاملة لا تعفي العبد من الأخذ بأي سبب من الأسباب لتحقيق المسببات، فعلى العبد أن يعمل كل ما عليه بكل دقة واخلاص، ثم يدع ما لله لله يجري فيه سننه واقداره، وان لله أن يختبر عباده، وليس للعباد أن يختبروا ربهم جل شأنه فيهملوا الأسباب ليروا ما إذا كانت النتائج تتحقق دون اسباب أو لا تتحقق، لم يكن سلفنا الصالح يهملون الأسباب لأي أمر يريدونه، ولا اعتبر أحد منهم الأخذ بالأسباب أمر يخدش صدق الايمان أو حقيقة التوكل، ويجمل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأمر بكلمتين: «اعقلها وتوكل».

أما فكر عصور الأزمة فقد حول هذا الأمر السهل اليسير الى عقدة من العقد ربطها ولم يعد قادراً على حلها؛ فقد بدأ الكلاميون وأعادوا في حقيقة السبب، وماهية العلة، ثم في علاقة السبب بالمسبب والعلة بالمعلول، أهي باعث أم

موجب؟ أم مقتضى أم موجد؟

والقول بالأسباب وتفسير الأسباب متى يكون شرطاً، ومتى لا يكون كذلك؟ وانتهى الجدل بأن أصبح الانسان المسلم موزعاً ممزقاً، فمرة يصور له الأخذ بالأسباب وكأنه ضعف في الايمان أو نقص في اليقين، ومرة يصور له أنه أمر مطلوب بشكل ما وفي سائر الأحوال كان الأثر الثقافي والتربوي على ضمير الانسان المسلم وعقله رهيباً ممزقاً تحتاج الأمة الى جهود كبيرة فكرية وثقافية وتربوية لتتخلص من آثاره؛ فان انحراف فكر الأزمة بقاعدة (السببية) يعتبر مسؤولا الى حد كبير عن انتشار الخرافة وشيوع الدجل والتواكل وفقدان الموضوعية. وقد زاد في تلك الآثار السيئة هواة الفقه الافتراضي، والقضايا الملغزة مثل أولئك الذين يتساءلون غن ادعاء الحامل من الزنا ان جنياً عاشرها أيعتبر ادعاؤها هذا شبهة دارئة للحد أم لا؟؟

أما العلاقة بين العقل والنقل لدى الصدر الأول فقد كانت علاقة تكامل فلم يؤثر عن أحد منهم ما يدل على وجود أي احساس لديه بفصام بينهما: فكان الوحي ينزل بأي شيء من أمور الغيب فيقابله العقل باستسلام المؤمن المطمئن لا اعتراض ولا جدال ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تأويل، لأن العقل كان قد قام بدوره واجتهد لمعرفة صدق الرسول وتأمل وتدبر وجادل وناقش وطلب الدليل (المعجزة) ثم آمن بعد ذلك، وما دام قد آمن أن الرسول رسول الله مبلغ عنه، صادق في كل ما يأتي به عن ربه، وأن القرآن كتاب الله، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلم يعد له في هذه الأمور الغيبية الا الايمان المطمئن، فهي أمور طريق معرفة حقائقها النقل فقط والنقل قد ثبت صحته بالمعجزة. فلا داعي لاشغال العقل واضاعة جهده، وتبديد طاقاته في قضايا الغيب. ولينصرف الى عالم الشهادة يبدع فيه ما شاء له الابداع، ويعطي فيه ما شاء له العطاء.

لقد تعرضت العلاقة بين العقل والنقل حين انعكس عليه فكر الأزمة من

خلال علمي الكلام والفلسفة الى كثير من التشويه والضباب والجدل العقيم في قضايا الجبر والاختيار والعلل والأسباب وأفعال الخلق ووظيفة الانسان وقيمة الحياة وأهميتها والهدف منها، ولقد انعكس ذلك كله على مناهج فكر الانسان المسلم ورؤيته وتربيته وسلوكه وموقفه وردود فعله أدت الى تحوله الى انسان سلبي متواكل أو جبري، مفلول العزم مشلول الارادة عديم النظر، مقلد بغير وعي، مستهلك بسفاسف الأمور يعيش على هامش الحياة يلهث وراء توافه الأمور وينشغل فيها. لقد أصبح غثاء كغثاء السيل لا وزن له، ولا تناسق ولا انسجام بينه وبين سواه.

ترى لو استمر ذلك التكامل البديع بين العقل والنقل وبقي المسلم يجول في قوانين هذا الكون وسننه ونواميسه يجتهد لمعرفتها والوصول اليها، ويبحث في وسائل أعمار الكون واقامة الحق والعدل فيه ـ على صفته هذه ـ أكان من الممكن أن يكون هذا حاله اليوم، أو يكون زمام الحضارة بغير يده، أو يكون غثاء كغثاء السيل؟

ولو بقي المسلم ذلك الانسان المجتهد الذي يتعبد بعقله ولبه وتأمله وتدبره كما يتعبد بجوارحه وحواسه، أكان الترهل الفكري والاسترخاء والكسل والجمود الذهني يميت عقله اليوم ويجعله كالوعاء المفتوح من طرفيه يدخل اليه كل شيء وهو خال من كل شيء.

ترى لو بقي الفكر الاسلامي يضع قوانين الأسباب والعلل مواضعها ويربط النتائج بمقدماتها؛ أكان للخرافة ـ بكل أشكالها ـ سبيل الى عقل المسلم؟ ولولا التقليد واستمراء التبعية المطلقة للرجال التي جعلت منا مجرد قطيع، أكانت شعوبنا تساق اليوم الى المهالك فتفنى ثرواتها وتخرب ديارها وتزهق أرواح الملايين من أبنائها بأيديها لا بأيدي أعدائها لا يدري القاتل علام يقتل؟ ولا القتيل علام قتل؟

ولولا اضطراب الفكر والأزمة الفكرية الضاربة بأطنابها أكان من الممكن أن يموت الآلاف من أبناء هذه الأمة بأمراض التخمة وعوارض الحضارة المستوردة وتموت آلاف أخرى جوعاً وعطشاً وعرياً؟

ان عمر هذه الأزمة قديم، وانه وان كان من الصعب ذكر تاريخ محدد لها بيد أن الفصام الذي ظهرت بوادره في أعقاب الخلافة الراشدة بين القيادات السياسية للأمة ورجال الفكر والفقه والمعرفة فيها يمكن أن يعتبر نقطة بداية؛ وقد استمر هذا الفصام وقوي فأدى ـ بعد ذلك ـ الى ظهور سياسات لا تعنى كثيراً بمعرفة غايات الاسلام ومقاصده ووضع برامجها في اطار تلك الغايات والمقاصد كما كان الراشدون رضي الله عنهم يفعلون؛ فكانت لهذه السياسات أسوأ الآثار على الأمة وفكرها ومصيرها. وظهور بدايات المفاهيم الخاطئة ومقدمات الانحرافات الفكرية فيها، ولقد بلغت الأزمة قمتها في عصرنا هذا.

ولا شك أن أهم الحقول التي انعكست الأزمة الفكرية عليه في عصرنا هذا هو حقل المعرفة ومصادرها ومناهجها، والتربية التي تقوم على اسسها، فالشخصية الانسانية تتكون من عقلية ونفسية، والعقلية والنفسية هما اللتان تميزان الانسان عن الحيوان، وتجعلانه انساناً مفكراً ومحللا ومبادراً، والعقلية الانسانية تكونها الثقافة والمعرفة التي يتلقاها الانسان، اضافة الى الخبرات والتجارب الحياتية، أما النفسية فتكونها الفنون والآداب والمواقف. وعلى ذلك، فان أي خلل في التكوين الثقافي ينعكس بالضرورة على العقلية، وأي اضطراب أو تغيير في الفنون والآداب ينعكس على النفسية كذلك.

ان هذه العلوم الانسانية والاجتماعية ـ التي جاوزت اليوم خارطتها العشرين علماً من علوم النفس والانسان والاجتماع والتربية والاقتصاد والسياسة والاعلام وغيرها بمقتضى توجيهاتها وقواعدها المختلفة، ووفقاً لتأثيراتها الثقافية تصاغ عقلية الانسان المعاصر مهما كان دينه. وهي كلها ـ بدون أي استثناء ـ من

مولـدات العقـل الغربـي الـذي صـاغها وبـنى مقدماتهـا بمـا يلائـم فلسـفته وفكـره ونظـرته المركـبة المعقـدة الـى الكـون والانسـان والحـياة، وجعلهـا بحيـث تلبـي حاجاته هو دون نظر لحاجات أحد سواه. وكثيراً ما يطلق السوفييت على مقاييس ومناهج بعض هذه العلوم بأنها مقاييس أو مناهج رأسمالية، ولست أدري ماذا يطلق عليها المسلمون عندنا يفيقون ويعلمون؟!

ان هذه العلوم تصادم معتقداتنا وتصوراتنا وغاياتنا في الحياة في مناهجها، وقضاياها، ونتائجها، وأهدافها، وتفسيراتها للسلوك الانساني ونظرته الى الحياة والكون. انها قد حولت المثقفين المسلمين الى مجموعة من الأتباع موزعين بين فلاسفتها: فبعضهم وضعي منطقي، وبعضهم وجودي، وثالث براجماتي ورابع يتبع المدارس البنيوية، وخامس يعتنق المادية الجدلية.

ان اسرائيل ـ بعد قيامها ـ بادرت بانشاء جمعية للعلوم الاجتماعية أوكلت اليها مهمة اجراء الدراسات المتنوعة في مجالات هذه العلوم وحساب مخاطر توجيهاتها على الفكر اليهودي والصهيوني وتنقيتها من سائر المؤثرات السلبية على العقلية اليهودية لأنها على وعي كامل لوظيفة هذه العلوم في الحياة، ولم يصدها عن ذلك أن كثيراً من البارزين في فلسفات هذه العلوم من اليهود.

ويتجرع أبناء المسلمين الغث والسمين من هذه العلوم بدون أي وعي أو تمييز، غارقين بأحلام اليقظة مسوغين لأنفسهم كل هذا الاستلاب الثقافي بأن الغربيين قد أخذوا كل دعائم حضارتهم وثقافتهم من تراثنا.

ليس هناك في طول العالم الاسلامي وعرضه مركز واحد للدراسات النقدية في هذه العلوم من منظور اسلامي فضلا عن مراكز تطرح البديل الاسلامي فيها.

لقد آن الأوان أن تتحول جامعاتنا في البلاد الاسلامية من فكرة تخريج الكتبة والموظفين الى تخريج المثقفين العالمين، لا مطلق مثقفين بل المثقفين المسلمين الواعين المدركين لمهامهم، المتقنين لمناهجهم الذين يحملون مفاهيم

الاسلام وتصوراته عن الكون والحياة والانسان. ولا يمكن أن يتم ذلك بدون أن يعود المثقف المسلم الى أداء دوره الرسالي في الحياة فيعيد صياغة ميراثه وميراث البشرية العلمي من جديد صياغة اسلامية في المناهج والمقدمات والنتائج والأهداف والغايات بحيث تصبح سائر فروع المعرفة علوماً وفنوناً ووسائل تنبثق عن التصور الاسلامي، وترد اليه، ولا يتم ذلك بدون «اسلامية المعرفة».

العلوم الشرعية:

ان المعرفة عندنا قد أصيبت بفصام مبكر ربما تعود بداياته الى عصر الترجمة والتصنيف والتدوين، نجم عن هذا الفصام انقسامها الى معرفة شرعية ومعرفة اخرى، ولا زال هذا الفصام يصاحبها حتى اليوم ولما فرض الاستعمار الغربي سيطرته على العالم الاسلامي كرس هذا الفصام، وعمق جذوره، وأعطاه محتوى جديداً، واستغل ازدواجية نظام التعليم لعزل الاسلام تماماً عن الحياة، وحصره في جملة من القضايا النظرية لا تخدم الواقع المعاشي ولا تؤثر فيه كثيراً، وأسس في كل بلد دخله نظام تعليم لا دينياً فرضت من خلاله عملية تغريب للعقول المسلمة حتى أصبحت تعتنق القيم الغربية، وتتشبث بالمناهج الغربية في سائر جوانب الحياة والمعرفة، وسخرت لأجهزة التعليم القائمة على هذا النظام العلماني اللاديني كل امكانات التأثير في المجتمع وسائر الوسائل المساعدة على ذلك. ولتحذير الأمة وحملها على الامعان في الغفلة سمح ببقاء مدارس سميت بالمدارس الدينية ملحقة بالمساجد في كثير من البلدان، ومستقلة في البعض الآخر، كانت تلك المدارس تدرس التراث الفقهي والكلامي والأصولي وعلوم العربية من خلال كتب وفكر مرحلة ما بعد غلق باب الاجتهاد، فساعدت ازدواجية التعليم هذه على تكريس الانقسام بين المتعلمين من أبناء الأمة وتحويلهم الى فريق (مستغرب) يحاول أن يربط الأمة بعجلة الغرب في كل

شيء توهماً منه أن هذا الربط سوف يؤدي الى اصلاح حال الأمة. وفريق يقاوم بفكر الفترة التي صيغت دراساته فيها وعقليتها، والصراع قائم ومستمر بين الفريقين ، يبدد طاقات الأمة، ويمزق وحدتها، ويزيد في عوامل تخلفها.

وهنا تبرز الضرورة الملحة الى ما سميناه باسلامية المعرفة التي تستهدف اضافة الى ما تقدم القضاء على ازدواجية التعليم لتخليص العقل المسلم من ازدواجية المعرفة وللوصول الى نظام تعليم موحد، ومحتوى تعليمي منهجي تحصل الأمة بمقتضاه على متخصصين مسلمين في كل المجالات التطبيقية والاجتماعية والانسانية، فاقهين لأحكام الشريعة العامة اضافة الى الأحكام المتعلقة بمهنهم وتخصصاتهم، يعرفون من خلالها ما يأخذون وما يدعون ويربطون أعمالهم ومهنهم بغايات الاسلام ومقاصده الكلية ونظرته الى الكون والحياة والانسان.

كما أن الدراسات التي تسمى بالشرعية تحتاج الى كثير من اعادة النظر في الكتب المقررة والأساتذة المربين والقضايا المطروحة للدراسة والبحث وأساليب التدريس المتبعة، فلا بد أن يضاف اليها الكثير، وتعدل برامجها ومحتوياتها وتجعل من جملة وسائلها الدراسات الانسانية والاجتماعية وعلوم الفطرة الانسانية فردية واجتماعية، ومعرفة مختلف جوانب الحياة ليتفاعل معها، فيأخذ ويعطي ويصبح جزءاً من المجتمع دائراً معه في حرمته، ضابطاً لايقاعها لا انسان يعيش على هامش الحياة لا يدري عنها شيئاً.

لقد كان لزاماً على هذه الامة أن تقيم مؤسسات أبحاث ودراسات فكرية تعني بهذا المجال وتتخصص فيه فتجند الطاقات وتعقد اللقاءات وتستكتب العلماء وتتبنى الأذكياء من الشباب لتجعل منهم كوادر تحمل الى العالم الاسلامي مناهج اصلاح الفكر و (اسلامية المعرفة) فكراً ومنهاجاً وبرامج عمل، وخطوات وشروطاً، وتجعل من ذلك قضية المثقفين والمفكرين المسلمين الى

أن يصبح ذلك اتجاهاً وتياراً يقود خطوات الأمة نحو نهضة حقيقية متينة الجوانب راسخة البنيان، تحمل الاسلام من منظور حضاري شامل وتحول قضاياه الأساسية الى أوراق عمل تقود الأمة نحو الحياة الطيبة في هذه الدنيا والجزاء السعيد في الآخرة. ولقد قرر اخوانكم أخذ الأمر على عاتقهم والقيام بالحد الأدنى لغرض الكفاية وتطوعوا للتفرغ لاقامة هذه المؤسسة وتوفير مستلزماتها، فقام المعهد العالمي للفكر الاسلامي.

ولقد عقد المعهد لقاءه الثاني لاسلامية المعرفة في باكستان بالتعاون مع الجامعة الاسلامية، وتبلورت عن ذلك اللقاء وأبحاث ومناقشات المشاركين خطة اسلامية المعرفة «المبادئ والخطوات»، وكان من آثاره ـ بفضل الله تعالى وعونه ـ أن الاتجاه نحو الاسلام في باكستان لم يقتصر على المعرفة فقط، بل لقد خطت باكستان خطوات واسعة في مجالات التحول نحو الاسلام فأعيد النظر بسائر القوانين المدنية والجنائية، وتم وضع بدائل اسلامية لها، وأعلن نظام الزكاة وبدأ تنفيذه، وادخلت مادتا الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامي الى سائر الجامعات، وأسست مراكز أبحاث متخصصة في كثير من فروع المعرفة في الجامعات تقوم بدراسات اسلامية تلك العلوم، وكثير من الأخوة الباكستانيين يربطون بين ذلك اللقاء وبين التحولات والاجراءات الاسلامية التي تلته.

فقد شارك الرئيس الباكستاني بنفسه في ذلك اللقاء، وأوعز الى كبار رجال دولته ومستشاريه بالمساهمة في مناقشاته ودراساته.

ثم عقد اللقاء العالمي الثالث لاسلامية المعرفة في كوالالمبور في ماليزيا بتعاون وتنسيق بين معهدنا ووزارة الثقافة الماليزية، وقد شارك رئيس الوزراء الدكتور محاضر محمد ورجال الحكومة والحزب هناك وكثير من الشخصيات العلمية والفكرية البارزة في ماليزيا في جلسات اللقاء والحوار الذي دار فيها، وكان لذلك أثره البالغ في خطوات واسعة خطتها ماليزيا باتجاه الاسلامية في

مجالات عديدة فأدخلت تعديلات جيدة مفيدة على معظم برامج التعليم، وأقيمت جامعة اسلامية عالمية في كوالالمبور، وأسس بنك اسلامي فيها، ومما يثلج الصدر أن استقبال غير المسلمين في ماليزيا للنداءات الاسلامية والسير باتجاهها كان حسناً جداً، في بلد غير المسلمين فيه أكثر من المسلمين. مما يثبت أن الاسلام حين يقدم الى الناس بشكل سليم حلولا لمشاكلهم، وشفاء لصدورهم، وجواباً شافياً عن تساؤلاتهم وحيرتهم، وعدلا وانصافاً ومعالجة فعالة لقضاياهم، فانهم يسارعون الى قبوله والترحيب به، ولكنه حين يقدم بشكل مشوه على شكل فتاوي لفظية مجردة، وشعارات مستهلكة، واجراءات صارمة، وصيحات فارغة، لا يجد الا الرفض والمقاومة.

كما عقد المعهد العالمي للفكر الاسلامي لقاءه العالمي الرابع بالتعاون مع جامعة الخرطوم وقد تمخض هذا اللقاء عن تقديم تصور للمنهاجية الاسلامية، وتصور عملي للخطوات اللازمة لاسلامية العلوم السلوكية، التي تمثل قاعدة العلوم الاجتماعية بما يكون موجهاً لأساتذة هذه العلوم ليمكنهم من أن يعطوا نموذجاً ومثالا لقدرات العقل المسلم على التأصيل الثقافي والبناء المعرفي، ليعاد تقديم هذه العلوم لطلابها والمهتمين بها من منظور اسلامي، يستمد نظرته الى النفس الانسانية والطبيعة البشرية من توجيهات القرآن الكريم والسنة المشرفة، ويلاحظ قواعد الفطرة الفردية والاجتماعية وغايات الخلق والوجود، والسنن والنواميس الالهية في الكون والانسان والحياة، مع الاستفادة من سائر مناهج البحث العلمي ووسائله السليمة التي أنعم الله بها على عباده لتتحول هذه العلوم - بعد ذلك - الى وسائل يستفاد منها في بناء الانسان المسلم الجديد بناءاً متيناً راسخاً يمكنه من أداء دوره في هذه الحياة والقيام بمهمة الخلافة في هذه الأرض التي هي مهمة اعمار وبناء حضارة واستفادة من سائر الطاقات الظاهرة والكامنة التي سخرها الله تعالى للانسان لتمكنه من أداء دوره.

ان العلوم السلوكية أو المسلكية الغربية ـ النفس والاجتماع والانسان ـ تعتبر اليوم قاعدة ومنطلقاً لسائر العلوم والدراسات الانسانية والاجتماعية الغربية، فمن فرضياتها وقواعدها ونظرياتها يحدد مفهوم الانسان وطبيعته وغايته ودوافعه وتفاعلاته ودلالات أوجه نشاطاته المختلفة، وعلاقاته المختلفة ووجوه تأثره وتأثيره، وتكاد العلوم الاجتماعية الأخرى أن تتحول الى مجرد مجالات تطبيق واختبار لفرضيات هذه العلوم وقواعدها سواء في المجال التربوي أو السياسي أو الاقتصادي أو الاداري أو الاعلامي أو القانوني أو غيرها.

ان الفكر الغربي في هذه العلوم يتسم بسمات سلبية كثيرة، أهمها:

أولا: محدودية مصادر المعرفة:

حيث حصر مصادر المعرفة لديه بالعقل الانساني وحده وبذلك حرم نفسه من الاستفادة من مصدر هام جداً من مصادر المعرفة ألا وهو الوحي الالهي القادر على الاحاطة التامة والمعرفة الشاملة المستغرقة.

ثانيا: محدودية وسائل اختباره لمعارفه العقلية:

حيث حصرها بالتجريب وحده، فجعل الكافل الوحيد لصحة المعرفة أو العلم التجربة، فالتجربة كل شيء وفي كل شيء، وليس الأمر كذلك كما لا يخفى.

ثالثا: وقوعه في خطيئة القياس مع الفوارق:

فأخضع العلوم المسلكية والانسانية والاجتماعية للمقاييس والمناهج والمعايير التي أخضعت لها العلوم الفيزيائية والتطبيقية شجعه على ذلك النجاح الهائل الذي حققه والانجازات العظيمة التي توصل اليها.

رابعا: المحدودية والانحصار في النظرة والميدان زمانا ومكانا:

فهو في كل ما افترضه في هذه العلوم: وبناء بعد ذلك على تلك الافتراضات ينطلق من الانسان الغربي والظروف الغربية الزمانية والمكانية لا يتعداها الى نظرة انسانية عالمية في الزمان والمكان. ولذلك فان اعادة طرح هذا النوع من المعرفة من منظور اسلامي لا يحقق رغبة اسلامية أو يستجيب لحاجة اسلامية فقط بل يحقق خدمة للبشرية عامة، ما أحوج الانسانية كلها الى تحقيقها.

ان العلوم الانسانية والاجتماعية المقدمة حالياً علوم مزجت بعض قضاياها بشكل عجيب بالأفكار الوثنية الاغريقية، وبالتوجيهات ذات النظرة المنحرفة الى الانسان والكون والحياة، وانعكاساتها على الانسان قد أصبحت انعكاسات مدمرة، وكل يوم يطلع على الناس يوافينا بجديد من التأثيرات السلبية لهذا النوع من المعرفة المنحرفة أو العلم الضار.

والاسلام منهجاً ومضموناً ومحتوى ورؤية ومقاصد وقواعد فيه الحل ان شاء الله تعالى لأزمة المعرفة هذه ووضعها في الاطار الصحيح الذي يحقق غايات الانسان المسلم ويلبي احتياجات الانسان بصفة عامة.

لقد كان الأستاذ الشهيد اسماعيل راجي الفاروقي حادي هذه المسيرة، وحامل رايتها منذ أن كانت فكرة الى أن أصبحت مشروعاً ضخماً، كان من أوائل العلماء الذين لبوا هذه الدعوة، وتبنوها، لقد انطلق أبو صخر بها يجوب آفاق الأرض مبشرا وداعياً لها في محاضراته وكتاباته، لقد كان كجده فاروقياً حقاً، ما ترك مجلساً جلسه في الجاهلية الا حاول أن يعوضه بمجلس بديل في الاسلام؛ لقد أيقظت قضية اصلاح مناهج الفكر واسلامية المعرفة في الرجل ايماناً كان كامناً يلفه ضباب الفلسفة الحديثة والقديمة، الغربية والشرقية، وعاطفة جياشة كانت موزعة بين كثير من القضايا، فاذا به يتحول الى القضية نفسها. لقد أصبحت حياته ـ كلها ـ (اسلامية المعرفية) كيف نحققها؟ كيف نبني لها

الكوادر؟ كيف نستقطب لها الطاقات؟ وكيف وكيف؟

كان رحمه الله صادق اللهجة، واضح الحجة، عميق البيان، عارفاً بكل عيوب النصرانية، مدركاً لجميع عورات اليهودية، ملماً بالفلسفة الغربية، مطلعاً على سواءتها، عارفاً بمزايا الاسلام وخصائص شريعة القرآن، متضلعاً في تاريخ الأديان، ذا سمعة دولية، يكاد لا ينعقد مؤتمر في أي مجال من مجالات العلوم الانسانية الا وأبو صخر واسطة العقد فيه، والمتحدث الذي يخلب العقول والألباب.

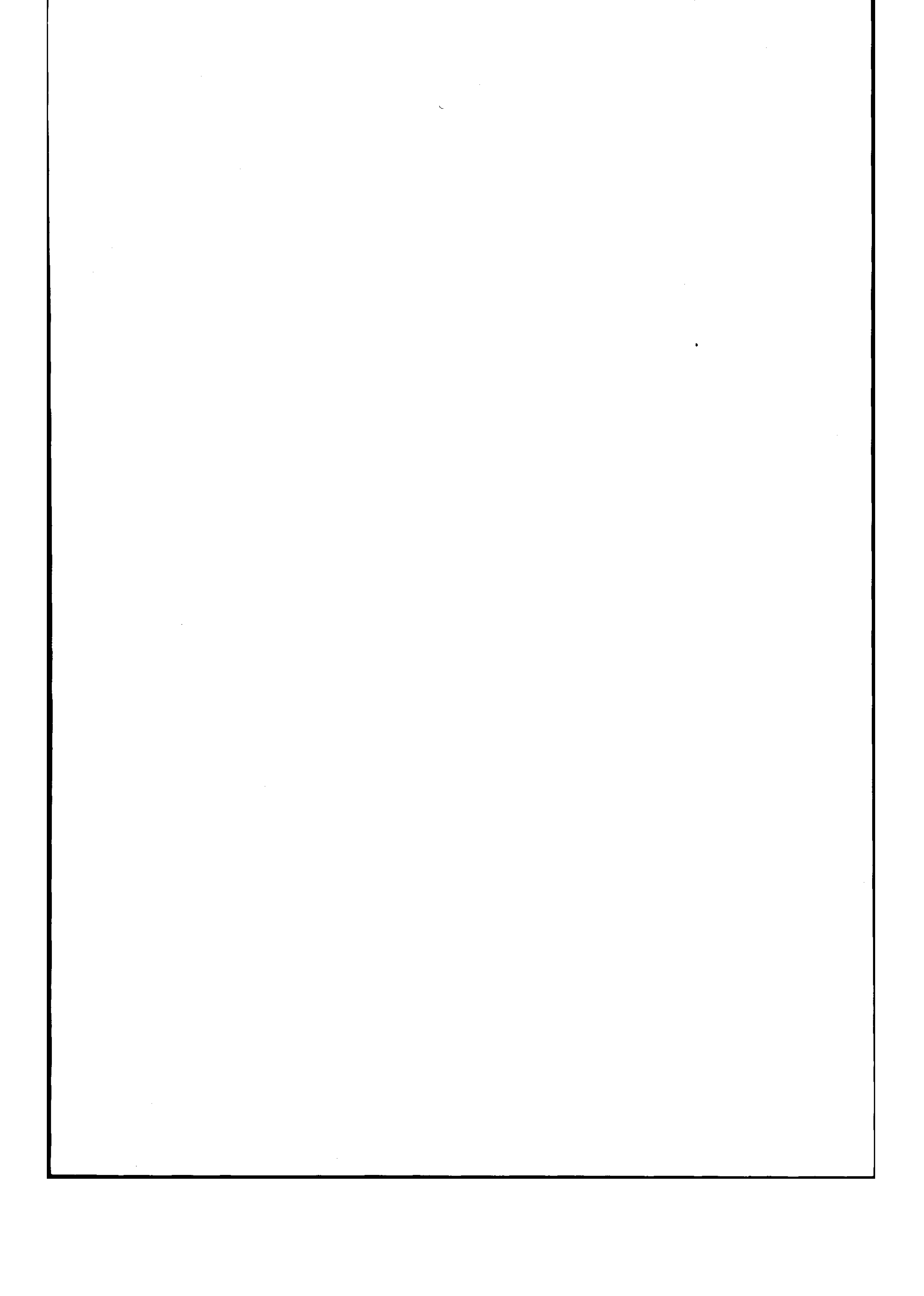
كانت الى جانبه الشهيدة زوجته لويز لمياء، شاركته حياته منذ أن وصل أمريكا، كانت عالمة متميزة في مجال الفنون والحضارات، فوضعت طاقاتها معه، وكرست جهودها سنوات لبناء نظرية (الفنون الاسلامية) وتأصيلها، أخذت على عاتقها (اسلامية الفنون)، وأعطت بهدوء شديد، وتواضع جم ما لم تعطه مئات من المسلمات اللواتي نشأن في بيوت مسلمة.

فاستهدفت الأسرة كلها لتسقط لمياء شهيدة بنفس السكين التي ذبح الفاروقي بها، سقطت قبله بلحظات، وتبعها هو الى جنة الخلد ان شاء الله، وحاول القاتل أن يجهز على البنت التي طعنها حتى اقتنع بمفارقتها الحياة، ولولا ذلك لما تركها.

الفصل الثالث عشر

إسلامية المعرفة

بين الأمس واليوم



لقد استقر في فكر مدرسة «إسلامية المعرفة» منذ إنشائها أنّها رؤية منهجية معرفية وليست حقلا علميا دراسيا أو تخصصا أو أيديولوجية أو نحلة جديدة، ولذلك فهي تسعى دائما في قضايا المعرفة والمنهج إلى التجدد والتبلور واكتشاف الذات والواقع وعدم التقوقع أو الوقوف عند مرحلة زمنية معينة أو مقولات وتحديدات ثابتة، فهي تدرك فعل الزمان في الأفكار وأثر المراحل التاريخية في تجدد الفكرة وإنضاجها ونموّها واكتمالها، ومن ثم فلن يدرك طبيعة «إسلامية المعرفة» ويفقه جوهرها من ينظر إليها على أنّها مقولات ثابتة محددة أو أيديولوجية بحثية أو حركة مذهبية، لأنّ إدراك حقيقتها يتوقّف على النظر إليها على أنّها منهج في التعامل مع المعرفة ومصادرها، أو منظور معرفي في طور البناء والإنضاج والكشف والنمو والاختبار.

ولذلك تكون المراجعة المستمرة ضرورة منهجية ومعرفية، ويكون الانتقال من العام إلى المحدد ومن الكليّات إلى الجزئيات أمرا منطقيا وضروريا، ولذلك جاء العرض الأوّل لمبادئ هذه القضية وخطّة عملها في كتاب «إسلامية المعرفة» عاما ومرنا إلى حد كبير، حيث تناول نقدا مركّزا للمنهجية التقليدية وللمنهجية الغربية معا؛ ليمهد لهذه القضية وليبين أهميتها ومدى الحاجة إليها، وحاول أن ينبّه إلى جملة من الدعائم الأساسية التي لابدّ من ملاحظتها عند محاولة بناء

النظام المعرفي الإسلامي القائم على الرؤية الإسلامية وخصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته، كما عالج باختصار شديد الجانب الفكري من جوانب «إسلامية المعرفة»، وعلى الرغم من ذلك فقد كان هناك تركيز مقصود على الجانب الإجرائي الذي يستلزمه إنتاج الكتاب المنهجي في العلوم الاجتماعية كضرورة أوليّة لتنبيه الأذهان إلى حالة الاغتراب أو الاستلاب الثقافي التي تحياها الأمّة الوسط، وحدد بحسب تصوّر تلك الفترة لمتطلّبات هذا الجانب الإجرائي ـ اثنتي عشرة خطوة اعتبرها أساسا ومنطلقا لإنتاج الكتب المنهجية في العلوم الاجتماعية وهي خطوات مثّلت سابقا في مضمارها وإن كان لا يوجد ما يحول دون الإضافة إليها وتطويرها.

ولقد صادفت تلك الخطّة ومبادئ العمل التي أوضحها كتاب إسلامية المعرفة اهتماما كبيرا، ومثّلت نقلة فكرية نوعية وقوبلت لدى الكثيرين بقبول حسن، وكتب في تزكيتها وتأييد فكرتها الكثير وتبنّتها جهات أكاديمية وحاولت العمل بمقتضاها وتجربة الإنتاج في إطارها، غير أنّ البعض لم يستطع أن يفهم قضيتها المنهجية الأساسية وتوهم أنّها بشكلها الإجرائي ذاك تمثّل مذهبية، فرماها البعض بما رماها به ولم تخل من سخرية أو انتقاد بعض من اعتادوا أن يقرأوا الأمور وفقا لقناعات مسبقة لا صلة لها بما قرأوا بل ترتبط بتداعيات قد يثيرها ما ورد من مفاهيم أو مصطلحات.

كما أنّ البعض ظنّ أنّها محاولة من فصيل إسلامي أُصولي لاستلاب المعرفة والفكر والثقافة وتحويلها إلى جزء من أدوات سلطة سياسية تُضاف إلى السلطة التي كانت تتوثب إليها بعض الحركات السياسية الإسلامية، مما جعل ذلك الفريق ينظر إليها كخطاب أيديولوجي لا كخطاب معرفي ومنهجي.

كما أنّ الذين استلبوا توهّموا علمية وعالمية كلّ ما جاءت به المعرفة الغربية المعاصرة انطلاقا من مركزية الغرب، ظنّوا أنّها جزء من حالة الرفض الواعي، أو

اللاواعي للآخر ولكل ما لديه من شر وخير ونزعة للتوكيد على الذات من خلال محاولة تديين كلّ شيء وإعطائه صفة الإسلامية، أو تعبيرا عن جزء من رغبة التسلّط الإسلامي الشامل على كلّ شيء في الدولة والمجتمع ومنه المعرفة الدنيوية أو الاجتماعية والإنسانية واحتواؤها، وجعل الممارسات المعرفية وتأويلها وقفا على الإسلاميين وحرمان الماركسيين واللينينيين والعلمانيين وأمثالهم من القاطنين في ديار المسلمين من حقّ الممارسات المعرفية، أو نزع صفة الإسلامية عن ممارستهم وإنتاجهم في أقل تقدير، ولا شيء من ذلك قد خطر ببال أحد من حاملي هموم هذه القضية الأوائل أو دخل في دائرة أهدافهم ومقاصدهم منه[1].

ولم يرد شيء من ذلك في أدبيات هذه المدرسة التي لم تغفل عن خصائص هذه القضية المنهجية المعرفية التجديدية التي قد لا تتبلور بشكل محدد قبل مضي عقود من السنين، فهي ليست مما يمكن أن يحدد في إعلان مبادئ أو بيان أو برنامج حزبي، بل هي معالم منهجية، معرفية تسعى لتتجسّد في معارف يمكن أن تُساعد في إعادة تشكيل العقل المسلم، وليكون لهذه الأمّة

---

(١) إنّ إسلامية المعرفة لم تعد كما كانت في بادئ الأمر الفكرة المنهجية المنضبطة التي قام عليها ومن أجلها المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكاتبه وفروعه في العالم كلّه. حيث أنّ هذه الفكرة على ما يبدو قد راقت لبعض الجهات في إطارها العام أو عنوانها فأخذت تنتج بطريقتها الخاصّة ما تنتجه تحت هذا العنوان أو عناوين موازية أُخرى اختارتها بعناية أو بدون عناية والمعهد لا يعتبر نفسه مسئولا عن تلك الجهات أو ممثلا لاتجاهاتها كما أنّها لا تعبّر عن القضية في منهجيتها وشموليتها التي تبنّاها المعهد واشتملت عليها أدبياتها وإصداراته، ولكاتب هذا البحث رسالة أُخرى صدرت بعنوان: «إصلاح مناهج الفكر» جرت فيها الإشارة إلى محاولات مصادرة هذه القضية أو تسطيحها أو نحو ذلك، فيلاحظ هذا ولينتبه إليه.

دور في معالجة أزمتها الفكرية ومشاركة في معالجة الأزمة الفكرية العالمية، كذلك من خلال السعي إلى معالجة أزمة المعرفة والمنهج والعمل على الوصول إلى الحقيقة وحبا فيها، كما أنّ الذين يحملون هذا الهم يدركون أنّ العمليات المعرفية ـ في هذا المستوى ـ تمثّل أعقد مستويات الفعل الحضاري وتحتاج إلى أجيال وعقود كي تستوي على سوقها وتنضج ولكنها لا تنتهي، فالعلم لا يعرف التوقّف وخلق اللّه أكبر وفوق كلّ ذي علم عليم، ومعارف السماء والأرض دائما في امتداد واتساع ومعارف الإنسان كذلك في تزايد وتراكم، واللّه سبحانه كلّ يوم هو في شأن، ومن ثمّ فإنّ جوهر المعرفة وعمادها هو المنهج بمعناه العام، ولذلك كانت رسالة الإسلام في مجملها منهاج حياة شامل وليست تفاصيل حياة إلا في الثابت منها، وهو غير ما يحتاج إلى تجدد أو تغيّر والذي لا يخضع لفعل الزمان والمكان وقليل ما هو[١].

وحين حاول بعض المنتمين إلى هذه المدرسة والباحثين في قضاياها تعريفها فإنّهم لم يحاولوا تقديم تعريف «جامع مانع» كما يُقال، بل أعطوا نوعا من الرسم يقرّبها إلى الأذهان من خلال تصوّرهم لها أو لأولويات العمل فيها، كما فعل الدكتور عماد الدين خليل حين عرف «إسلامية المعرفة» بقوله: «تعني إسلامية المعرفة» أو «أسلمة المعرفة» ممارسة النشاط المعرفي كشفا وتجميعا وتوصيلا ونشرا من زاوية التصوّر الإسلامي للكون والإنسان والحياة[٢].

وكما عرفها الأُستاذ أبو القاسم حاج حمد بقوله: «أسلمة المعرفة تعني: فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية

(١) كأركان الإيمان والفرائض والعبادات والمحرمات والتي يجملها بعض العلماء بأنّها المعلوم من الدين بالضرورة.

(٢) مدخل إلى إسلامية المعرفة ـ د. عماد الدين خليل.

بأشكالها المختلفة وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن نظام منهجي ديني غير وضعي، وهي ـ عنده ـ تعني ـ فيما تعنيه ـ أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضا، وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود التي ركبت على أساسها القيم الدينية نفسها، ولذلك تتم أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي، وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمّن الغائية الإلهية في الوجود والحركة»، ويؤكّد أبو القاسم شأنه شأن سائر المنتمين الى مدرسة «إسلامية المعرفة» انها «أي إسلامية المعرفة» لا تعني بحال مجرد إضافة عبارات دينية الى مباحث العلوم الإجتماعية والانسانية باستمداد آيات قرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته، بل هي إعادة صياغة منهجية ومعرفية للعلوم وقوانيها، كما لا تعني مجرد سحب الانتماء الذاتي للدين على كافة الموضوعات لإضفاء الشرعية الدينية على الانجاز الحضاري البشري واستلابه دينيا بمنطق الاحتواء اللاهوتي واللفظي[1].

لكن هذه التعريفات ـ كما قلت ـ وسائر التعريفات الأُخرى إنّما هي لتبيين وتوضيح القضية، وإمكان الإلمام بمعالمها وخواصها لا لوضعها في إطار «حد جامع مانع» ـ كما يتوهّم البعض ـ فنحن نفضّل أن لا تحصر «إسلامية المعرفة» في إطار مغلق في حد جامع مانع، لأنّها قبل ذلك وبعده: بناء لنظرية المعرفة التوحيدية التي تؤمن بأن للكون خالقا واحدا أحدا ليس كمثله شيء ولم يحل في شيء وهو خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير، لا تحيط به العقول ولا تدركه الأفهام حق الإدراك، استخلف الإنسان وعلمه ما لم يكن يعلم، وجعل الوحي مصدرا إنشائيا

(١) منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية. محمد أبو القاسم حاج حمد.

أساسا لمعرفته والوجود مصدرا موازيا، بقراءتهما في إطار التوحيد الخالص تتكون المعرفة السليمة الرشيدة الهادفة، معرفة التوحيد والاستخلاف والأمانة والعمران والشهود الحضاري.

لذلك فإننا حين نقدم هذه الأفكار والقواعد في إطار هذه القضية فإننا نقدّمها من المنطلق ذاته، مجرد معالم للعمل في دائرتها، وخطوات ومؤشرات يمكن استفادة الباحثين بها في ممارسة الإنتاج العلمي والمعرفي من منظور «إسلامية المعرفة».

لقد تكوّنت هذه المؤشرات أو الخطوات عبر تجارب وخبرات ومحاولات متنوّعة مع «إسلامية المعرفة» في جانبها الفكري والإجرائي ولا شكّ أنّ التعامل البحثي مع هذه المؤشرات أو المحاور الستة التي سيأتي بيانها في هذه الورقة سوف يكون له أثره في بلورة قواعدها، وتوضيح جوانبها واختبار فاعليتها فكريا وبحثيا وتعليميا، ولذلك فإننا ننتظر من سائر الباحثين الذين سيتعاملون مع هذه المؤشرات أن يوافونا بملاحظاتهم وآرائهم وخلاصة ما قد يتوصّلون إليه من أفكار حول هذه المحاور ومدى استجابتها لمتطلّبات هذه القضية المعرفية المنهجية.

واللّه الموفّق والهادي الى سواء السبيل...

حقيقة إسلامية المعرفة وأهميتها:

إسلامية المعرفة تمثّل الجانب الفكري والمعرفي من الإسلام الذي بدأ بأبي الأنبياء ابراهيم عليه السلام وتكامل على يد خاتم الأنبياء محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم الذي بدأ الوحي له بـ ﴿اقرأ...﴾ ثمّ انتهى بـ ﴿اليوم أكملت لكم دينكم...﴾ إنّ الجانب المعرفي من الإسلام بمعناه الشمولي الذي بدأت إصداراته

الأخيرة بنزول قول اللّه تعالى: ﴿اقرأ باسم ربّك الذي خلق× خلق الإنسان من علق× اقرأ وربّك الأكرم الذي علّم بالقلم× علّم الإنسان ما لم يعلم﴾[1] ثمّ بقوله: ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾[2] ثمّ بقوله: ﴿الرحمن علّم القرآن× خلق الإنسان× علّمه البيان﴾[3] فنحن مأمورون بقراءتين يجب علينا أن نجمع بينهما لكتابين أنزل اللّه تعالى أحدهما، وخلق الثاني، الكتاب الأوّل هو القرآن الكريم المكنون المجيد، الذي فيه تفصيل كلّ شيء، والكتاب الثاني هو الكون والخلق الذي ما فرّط اللّه فيه من شيء، وقراءة أي منهما بعيدا عن الآخر لا تغني عن الإنسان شيئا ولا تكفيه لتحقيق وإيجاد المعرفة الحضارية الشاملة التي تدون وتسطّر ويجري تناقلها فيتمكّن من فهمها والإفصاح عنها والإبانة عن قضاياها وتداولها بين أمم الأرض؛ ليتمكّن من القيام بمهمة الاستخلاف وأداء الأمانة وتحقيق العمران الذي خلق الجنس البشري لتحقيقه، والدخول في السلم كافة، وظهور الهدى ودين الحقّ بينهم لتشرق الأرض بنور ربّها، وتتحقق غاية مشيئة الحق سبحانه من الخلق في قيامه كلّه بعبادة اللّه، واستواء النجم والشجر والوجود في السجود، وانتظام الكون كلّه في فريق التسبيح: ﴿وإن من شيء إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[4] وحين يظهر أي اضطراب في الحياة البشرية في أي مجال من مجالاتها فإنّ ذلك يكون مؤشرا على اختلال منهج القراءة أو اضطرابه بالاقتصار على إحدى القراءتين أو بعدم الجمع بينهما أو الطغيان في الميزان الذي وضعه اللّه ـ تعالى ـ لوزن الأمور وضبطها، أو الانحراف

---

(١) سورة العلق: الآية ١-٥.

(٢) سورة القلم: الآية ١-٢.

(٣) سورة الرحمن: الآية ١-٣.

(٤) سورة الاسراء: الآية ٤٤.

عن المنهج: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾[1] ولا يمكن في هذه الحالة تصحيح الأوضاع إلاّ بإعادة الأمور إلى نصابها، والجمع بين القراءتين، فكلّ من القراءتين ركن معرفي ومصدر إنشائي لا يمكن تجاوزه أو التساهل في قراءته، ويستحيل قيام عمران رشيد، وحضارة سديدة بدون جمعهما وضمهما ـ معا ـ إلى درجة الدمج التام، لأنّ من تجاوز القراءة الأولى (أي قراءة الوحي) واستغرق في القراءة الثانية (أي قراءة الكون) فقد الصلة بخالق الكون، وفقد الإحساس بالخلافة فيه، والشعور بأنّه مؤتمن عليه ومحاسب على ما يصنعه فيه، ومثاب على العمران ومسؤول ومُعاقب على التخريب وتجاهل الغيب، وانطلق في بناء فلسفة وضعية عوراء قاصرة لا تمكّنه من المعرفة الحقيقية، بل تجعله ـ في أحسن الأحوال ـ من أولئك الذين ﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾[2]. فكثيرا ما يعجز هذا الإنسان عن الحصول على إجابات سديدة عمّا يعرف «بالأسئلة الكليّة» أو «العقد الفلسفية» ويحول كلّ ما غاب عن حواسه القاصرة إلى مجرّد ما ورائيات لا يكاد يفهمها، ولا يستطيع أن يفصح عنها، وقد يستبد بتقديم إجابات ما أنزل اللّه بها من سلطان على أسئلته فيضلّ ويتيه ـ وحتى الخالق البارئ المُصوّر ـ جلّ شأنه قد يراه القارئ القاصر المنبت جزءا من المجهول، وإذا كان قد مارس خلقا أو إيجادا فإنّه قد مارسه بقوّة الدفعة الأولى، ثمّ نسيه أو تناساه ليبقى الكون ـ بعد ذلك ـ فاعلا ومنفعلا بقوى الطبيعة المتجادلة بشكل آلي، وهذا النوع من القارئين حتى في حالة إيمانه وتديّنه فإنّه لا يستطيع الإيمان باللّه الواحد القهّار الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، بل إنّ هؤلاء يؤمنون حين يؤمنون بإله يصورونه بالشكل الذي

---

(١) سورة المائدة: الآية ٤٨.

(٢) سورة الروم: الآية ٧.

يريدون ويحلّونه في قوى الطبيعة ذاتها فهو نوع من الإيمان الحلولي المشوب بالشرك والوثنية الذي يؤدي أحيانا الى الماديّة الجدلية التي أنكرت وجود خالق تماما وطرحت بدائل لـه يتعذّر فهمها فضلا عن أن تكون بدائل مقنعة للعقل الحائر مثل ما عرف «بنظريات النمو الطبيعي والتطوّر ونحوها»، وهي التي أحلّها هؤلاء محل الخالق العظيم، تعالى اللّه عمّا يصفون، أو ينتهي إلى الحلولية المعقّدة التي تجعل الإنسان هو الذي يتّخذ الإله فيجعل إلهه مرّة ما يشتهيه وأُخرى ما يحبّه أو ما يرجوه أو ما يخافه.

وفي إطار هذه القراءة المنفردة في الكون يتّخذ الكون شكل القوى المُتصارعة المُتنابذة وكثيرا ما يتّخذ الإنسان نفسه إلها بدافع من المشاعر التي تولدها هذه الانحرافات في التصوّر والاعتقاد فيتوهّم أنّه مسيطر على كلّ شيء بعلمه المحدود ومعرفته القاصرة فيمجد ذاته الفانية، ويتّخذ إلهه هواه، ويستمد قيمه من الطبيعة ذاتها، وحتى الأديان تتحول عنده إلى شيء يوظف عندما تدعو الحاجة لسدّ ثغرة أو تلبية رغبة أو أداء خدمة، وهنا يحقّ عليه القول: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾[1] فيقع في الاستبداد والطغيان، وتحدث كوارث البيئة ويظهر التلوّث والفساد في البر والبحر والجو بما كسبت أيدي الناس ويختل التوازن وتظهر أمراض الانحراف والشذوذ في المعمورة، فقارات يعمّها الجوع والخراب وأُخرى تعمّها الأمراض بكلّ أشكالها والجرائم بكلّ أنواعها وتسود المعيشة الضنك: ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى﴾[2].

أمّا إهمال القراءة الثانية، قراءة الوجود والكون مع تجاوز جمعها وضمّها

---

(١) سورة العلق: الآية ٦.

(٢) سورة طه: الآية ١٢٤.

إلى القراءة الأُولى في الوحي أو الاقتصار على قراءة الوحي منفردا منقطعا منبتا عن الوجود، فإنّ ذلك يؤدي إلى خلل قد يكون منه النفور من الدنيا، واستقذارها والزهد فيها بشكل قد يشل طاقات الإنسان العمرانية والحضارية ويعطّله عن أداء مهام الخلافة والأمانة والعمران، ويحول بينه وبين التمتّع بنعمة التسخير ويعطّل فكره وينتقص من قيمة فعله بل قد يلغي فعله فلا يرى الإنسان نفسه فاعلا في شيء ولا يرى لوجوده في الحياة معنى، وكلّ هذه الأفكار منافية تماما لمنهج القرآن العظيم ومنهج الرسول الكريم صلّى الله عليه وآله وسلّم.

إنّ تجاوز القراءة في الوجود أو عدم جمعها مع القراءة الأولى لا يقتصر ضرره على ما أشرنا إليه من ظهور العجز الإنساني الحضاري وتعطّل الطاقات البشرية، بل إنّه يؤدي كذلك إلى خلط عجيب بين قضايا عالم الغيب وعالم الشهادة، وقد يتوهّم المقتصرون على القراءة الأُولى أن تنزيه البارئ ـ جلّ شأنه ـ لا يتم إلا إذا أُلغيت قيمة الفعل الإنساني ونفيت إرادته واختياره واستلب استلابا كهنوتيا من دوره الإيجابي الذي وضعه اللّه له.

والناظر في مقالات أصحاب هذه القراءة من إسلاميين وغيرهم يجد في مقالاتهم العجب العجاب في قضايا الخلط بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي والإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية وقضايا الاختيار والعلل والأسباب وسواها.

إذن لابدّ من الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الوجود والدمج بينهما لئلا يقع الإنسان في أي من الطرفين الذميمين، ومن هنا كانت «إسلامية المعرفة» ضرورة معرفية وضرورة حضارية للخروج من المأزق المعرفي المعاصر والأزمة الفكرية العالمية المُعاصرة، ذلك أنّه بعد تكريس البعد المنهجي في التفكير واجهت الحضارة الغربية ـ نفسها ـ مشكلة تحديد الصياغة المنهجية لحضارتها ومعرفتها صياغة تستند إلى تطوّر الغرب العلمي بكلّ جوانبه، ولقد كانت الماركسية محاولة لإيجاد هذه الصياغة في إطار الماديّة الجدلية وها هي

الماركسية تنهار أو تكاد بانهيار الاتحاد السوفيتي قبل أن يجد الغرب البديل المعرفي والمنهجي لها لتبقى الحضارة الغربية مكشوفة دون صياغة فلسفية بديلة ودون إجابات عن معظم الأسئلة الكليّة (النهائية) المعلّقة التي يشيح علماء اليوم بوجوههم عن الإجابة عليها.

إنّ أزمتنا نحن المسلمين أشدُّ وأنكى فنحن شركاء في الأزمة العالمية من ناحية بحكم خضوعنا للمركزية الغربية المهيمنة علينا وانعكاس كل ما تواجهه هذه المركزية الغربية على حياتنا، لأنّ علاقتنا بها لم تعد علاقة برانية أو هامشية كما قد يتوهم البعض ـ لأنّها قد نجحت من خلال غزوها الفكري والثقافي والمؤسسي أن تفرض علينا كما أشرنا وعلى العالم كلّه منهجها ووعيها العلمي للوجود والحركة الكونية ورؤيتها للتاريخ والعلم والمعرفة والحضارة والثقافة والتقدّم والتخلّف وغيرها.

فما هي «إسلامية المعرفة» التي نقترحها حلا لأزمتنا المعرفية والفكرية وأزمة العالم معنا؟ وكيف يمكن تحقيقها؟

تتحقق إسلامية المعرفة ـ كما ألمحنا ـ بقراءة كتابين وتؤسس على تقابلهما وتكاملهما منهجا في البحث والاكتشاف وهما الوحي المقروء والكون المتحرّك الذي يتضمن ظواهر الوجود كافّة، فالقرآن العظيم كالكون البديع كُلاهما يدل على الآخر ويقود إليه، فالقرآن يهدي إلى الكون والكون يدل ويرشد إلى القرآن كذلك.

وهذا ما دعوناه (بالجمع بين القراءتين) قراءة تستصحب الوحي في قراءة الكون وفهمه واكتشاف سننه وقراءة تستصحب سنن الكون في فهم آيات الوحي، وغاية قراءة الوحي التنزّل من الكلّي إلى الجزئي والربط بين المطلق والنسبي بقدر ما تتيحه قدرات البشر العقلية النسبية في فهم تنزلات الكلي وربطه بالواقع المتغيّر الجزئي، وقراءة الكون تمثّل عروجا من الجزئي النسبي باتجاه

الكلّي المطلق وفق القدرات البشرية النسبية الجزئية أيضا على فهم الظواهر. وبذلك ينعدم الفصام المزعوم بين الوحي والمعرفة الموضوعية للكون والوجود، وهذا ما أكّدته الآيات في سورة العلق: **﴿اقرأ باسم ربّك الذي خلق× خلق الإنسان من علق× اقرأ وربّك الأكرم× الذي علّم بالقلم× علم الإنسان ما لم يعلم﴾**[1].

أمّا حين يحدث الفصام بين القراءتين، فبالإضافة إلى ما تقدّم من سلبيات فإنّ مناهج المعرفة البشرية قد تصل إلى نتيجتين خطيرتين: فالذين يتعلقون بالقراءة الاولى ـ وحدها ـ يسقطون الجانب الموضوعي الذي يرتبط بمعرفة الواقع من حسابهم فيجعلون الدين أشبه بلاهوت يستلب الإنسان والكون، وينفي الأسباب وقوانين الحركة وصيرورتها ويهمل كذلك السنن الاجتماعية والتاريخية والنفسية والاقتصادية التي يتفاعل معها الإنسان، فينتهي الناس إلى فكر سكوني جامد يلغي عامل الزمن من حسابه ويهمل الصيرورة التاريخية من اعتباره وقد يحسب على الدين وما هو منه.

والذين يتعلقون بالقراءة الثانية وحدها فإنّهم ـ في الحقيقة ـ ينفون الوجود الغيبي للخالق الفاعل في الوجود وحركته، أو يتجاوزونه فينتهون تدريجيا إلى الفكر الوضعي في المعرفة الذي يؤثّر بدوره على النسق الحضاري، ذلك التأثير السلبي الذي نشهده في الحضارة الغربية المعاصرة التي وقعت بين تجاهل الغيب أو الإلحادية وإنكاره، فانتهت إلى نزع القداسة عن كلّ شيء وبلغت الغاية في التحليل والتفكيك، وغاية العجز في الربط والتركيب وها هي تواجه هوّة الشعور بعبثية الوجود وتقف على حافة العدمية ويتعالى صراخها بالحديث عن النهايات... نهاية التاريخ... نهاية الحضارة... ونهاية خطّ التقدم... ونهاية الحداثة...

---

(١) سورة العلق: الآية ١-٥.

ونهاية الإنسان إلى غير ذلك من نهايات.

وهكذا تنقسم البشرية وتتمزق بين اللاهوت والوضعية، في حين أنّ أوّل التنزيل ينفي صفة اللاهوت - بمفهومه الغربي - عن الغيب حيث يربط بين الغيب والقراءة الثانية، أي القراءة الموضوعية التي تدوّن بالقلم، كما تنفي عن القراءة الموضوعية نهاياتها الوضعية حين تربطها بالقراءة الأولى أي قراءة الوحي، والقارئ في الحالتين هو الإنسان المستخلف تبعا لإيمانه بالوحي وفهمه له من ناحية، وفهمه لظواهر الوجود الكوني وسننه وقوانين حركته من ناحية أُخرى فهو القارئ لهما.

إنّ البشرية اليوم تعاني الكثير في معارفها الحديثة من جرّاء الفصام القائم في المناهج التربوية والنظم التعليمية بين علوم الدين والعلوم الكونية، ولم تتوصّل البشرية بعد في معارفها الحديثة إلى الصيغة التي تؤهّل الطالب ليجمع بين العلمين في إطار واحد، ومبعث ذلك أنّ الحضارة البشرية المُعاصرة قد ارتضت المناهج الغربية في الفصل بين النوعين من العلوم، فطالب الوحي يذهب إلى كليّات اللاهوت، وطالب العلوم الكونية يذهب إلى كليّات العلوم التطبيقية، وفي البلاد الإسلامية يجد الفصل قائما كذلك بين كليّات الشريعة وأُصول الدين من ناحية وكليّات العلوم الحديثة والعلوم الاجتماعية والإنسانية والتطبيقية من ناحية أُخرى، تأثرا بسيادة المركزية الغربية وبسطها سلطانها على شعوب المعمورة.

هذا الفصل هو الذي أدّى ولا يزال يؤدّي إلى الفصام بين الدين وقيمه والمعرفة ومعطياتها، وهو يحمل خطورة أُخرى بالنسبة لنا - نحن المسلمين - إذ يباعد بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية حيث طوّرت المناهج الوضعية علاقتها بهذه العلوم الإنسانية والإجتماعية وصاغتها وفق القراءة الثانية الكونية الوضعية فقط، واستبعدتها من مجال العلوم النقلية أو الشرعية التي

أوغلت بدورها في الربط بين النص والمعجم اللغوي متجاهلة في كثير من الأحيان البيئة الطبيعية ومعطيات الزمان والمكان وطبائع الإنسان وأثر ذلك كلّه في فهم النصوص الشرعية فهما معرفيا تتّضح من خلاله الأبعاد المنهجية والمعرفية لقواعد العقائد وارتباط الأحكام بالقيم والمصالح بموازنة دقيقة يصعب أن تفهم وتتضح أبعادها بغير الجمع بين القراءتين وقراءة كلّ من الوحي والكون قراءة معرفية منهجية تقوم على دعامة الجمع بين القراءتين، إنّ النسق الثقافي الغربي المهيمن عالميا، استطاع أن يصوغ العلوم الإنسانية والاجتماعية صياغة وضعية بعيدة عن قيم الوحي وقاد البشرية إلى ثنائية متصارعة بين اللاهوت والوضعية، هذه الثنائية المتطرّفة التي ضخمت الذاتية البشرية على حساب سائر القيم الدينية والعقلية والأخلاقية فأفرزت الفردية الليبرالية، وسوغت الصراعات القومية والاجتماعية.

قضية منهجية:

إنّ قضية «إسلامية المعرفة» قضية منهجية كذلك، تقوم على اكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون وهي علاقة تداخل وتكامل منهجي تكشف عن استيعاب منهجية القرآن العظيم للكون وسننه وقوانين حركته، كما أنّ فهم ومعرفة السنن الكونية والقوانين الطبيعية تساعد على فهم واكتشاف قواعد منهجية القرآن المعرفية، كما تساعد على فهم نظم القرآن المعجز القديم المتسق مع التركيب الإلهي العجيب للكون وللإنسان المستخلف فيه الذي يمثل كونا صغيرا.

إنّ هذه المهمة ـ مهمة إسلامية المعرفة ـ لا يستطيع القيام بها إلا من أوتي القرآن وحظا وافرا من العلوم والمعارف الاجتماعية والإنسانية المعاصرة والمتوارثة بشكل كافٍ لاكتشاف ذلك التداخل المنهجي بين القرآن والكون والإنسان، ولذلك فإنّ إسلامية المعرفة يمكن أن تتّضح أفكارها وتظهر معالمها

المنهجية في إطار المحاور الستة التالية:

المحور الأوّل ـ بناء النظام المعرفي الإسلامي:

ونعني بذلك إعادة كشف وبناء النظام التوحيدي للمعرفة القائم على جناحين أساسيين هما: تفعيل قواعد العقيدة معرفيا وتحويلها إلى طاعة معرفية مبدعة تقدّم إجابة شافية عمّا يطلق عليه «الأسئلة الكليّة أو النهاية» وذلك من خلال الفهم المعرفي لقواعد الإيمان والتركيز على الأبعاد المنهجية له، فما الذي يستفاد به معرفيا من الإيمان باللّه الواحد وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه؟ وما هي الدلالات المنهجية لهذه القواعد؟ وكيف نوجد القناعة بأنّ العلوم جميعها بل الأفكار والحضارات لابدّ أن تقوم على نظرة معينة للكون وأصل مصدره وغايته وكيفية معرفته ومكوناته الأساسية: المرئي منها والماورائي، ومن ثمّ فإنّ نفي وجود الخالق أو اتخاذ موقف محايد من وجوده وعدمه، وكذلك أي من القواعد الأُخرى يترتب عليه نظام معرفي مغاير تماما لذلك النظام الذي ينبثق عن الإيمان بهذه القواعد. ومن ثمّ فإنّه إذا كان العقل المسلم قد درج على اعتبار هذه القواعد الإيمانية قضايا فردية اعتقادية تتعلّق باعتقاد ديني لا ينعكس على شيء منهجي أو معرفي، فإنّ رؤية إسلامية المعرفة ـ اتساقا مع مقاصد الشرع وخصائص رسالة الإسلام ـ تقوم على أنّ هذه القواعد تمثل أسسا للنسق الحضاري والمعرفي الذي ينشده الإسلام وهي تدرك في الوقت ذاته ـ أنّه ما من نهضة أو حضارة على وجه الأرض قامت أو تقوم إلا على أساس معرفي ومنهجي وفي مقدمة تلك الانساق الإسلام الذي حقّق ما حققه بناء على الرؤية الإسلامية للغيب والكون والإنسان والحياة وبقية المنظومة الإيمانية، والعقيدة الإسلامية التي تعتبر منطلق هذه الرؤية وأساسها.

الأساس الثاني الذي يقوم عليه النظام الإسلامي للمعرفة هو كشف الانساق

أو النماذج المعرفية التي سادت تاريخ الإسلام ومدارسه الفكرية الفقهية في مختلف عصوره وذلك للربط بين الأنساق المعرفية أو النماذج وبين الإنتاج الفكري الذي وجد في تلك العصور لتحديد مدى الاستقامة والفعالية والتجديد والشمول في ذلك الإنتاج! وتحديد العلاقة بين الأزمة الفكرية التي عاشتها الأمّة وبين الأنساق التي سادت في تلك الفترات، وتحديد مدى أثر الأنساق المعرفية على تدهور الفكر وتطوّره، ثمّ محاولة كشف وبيان كيفية استمداد النماذج المعرفية الجزئية من النظام الكلّي التوحيدي الذي سبقت الإشارة إليه، وذلك تمهيدا وتوطئة لإمكانية تشكيل نماذج معرفية في مختلف العلوم الاجتماعية والتطبيقية قائمة على عقيدة التوحيد والجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الواقع مع الاستفادة من النماذج المعرفية التي سادت التراث والنماذج المعرفية التي طوّرها الفكر الغربي أو الإنساني المعاصر.

المحور الثاني ـ بناء المنهجية المعرفية القرآنية:

إنّ الخلل المنهجي الذي يبدو على العقل المسلم الآن يجعل من إعادة تشكيل العقل المسلم ببناء المنهجية المعرفية ضرورة ملحّة، والمنهجية المعرفية القرآنية وإن كانت نابعة من النظام المعرفي الإسلامي وقائمة على مسلماته وقواعده المنطقية غير أنّ غيابها الطويل ونسيان أو تناسي التعامل معها يجعل الجهود المطلوبة لبنائها أقرب إلى الكشف منها إلى إعادة البناء والتشكيل، والمنهجية المعرفية القرآنية قادرة على التفاعل مع ظواهر بناء وتشكيل العقل المسلم ومعالجة قضاياه التاريخية والمعاصرة باعتبارها سبيلا لذلك لأنّ المنهج سبيل للوصول إلى الحقيقة وطريقة تسلك في فهم الظواهر وتحليلها، وبالإضافة الى ارتباط المناهج والمنهجية بعناصر النظام المعرفي، فإنّ النظام المعرفي يقوم كذلك على أسس أسماها الاستاذ محمود محمد شاكر «ما قبل المنهج»، وقصد بها الثقافة واللغة والتكوين المعرفي والنفسي للباحث، ويتكوّن المنهج في ذاته

من فلسفة وأدوات، وفلسفة المنهج نابعة من النسق المعرفي والاعتقادي والبناء الثقافي والأدوات كذلك، وإن كان الأمر كما أورده الإمام السيوطي «يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»، فإنّ أدوات البحث ورصد الظواهر والاقتراب منها وإن بدا أنّها قد لا تتقيّد كثيرا بالأُطر المعرفية والثقافية والاعتقادية لكنها لا تبرأ منها ولا تبتعد كثيرا عنها، ومن ثمّ فإنّ بناء المنهجية الإسلامية يهدف إلى بناء فلسفة المنهج على مختلف مستوياتها ومحاولة اكتشاف الأدوات التي وظّفت قديما من قِبل العلماء والباحثين المسلمين، وكذلك أدوات المنهج المعاصر في العالم اليوم سعيا لإنشاء أو تعديل أو تكييف أدوات منهجية يقوم بها العلماء المعاصرون بعد تحقيق المواءمة والتكييف بينها وبين فلسفة المنهج التي تمّ بناؤها وتحديد معالمها الأساسية انطلاقا من النظام المعرفي الإسلامي الكلّي المعتمد على العقيدة والإطار الثقافي والحضاري الإسلامي كذلك.

إنّ بناء المنهجية الإسلامية ـ أو ما يمكن أن يطلق عليه قواعد المنهج ـ طبقا للرؤية الإسلامية ينبغي أن يقوم على الكشف المعرفي لا على مجرد السعي للتميز ومخالفة المنهج الغربي المعاصر، بل يجب أن يكون القصد من بناء منهجية إسلامية هو تحقيق الاتساق والتناغم بين مكونات النسق المعرفي الإسلامي بمعزل عن فكر المقارنات والمقاربات والمقابلات والتقليد والتلفيق، وإيجاد القدرة لدى العقل المسلم على الاجتهاد والإبداع في سائر الممارسات المعرفية انطلاقا من منهجيته المتكاملة. إنّ بناء مثل هذه المنهجية يعد ضرورة أولية ومقدمة لابدّ منها للمحاور التالية، كما كان المحور السابق ضرورة لازمة لهذا الحوار.

المحور الثالث ـ بناء منهج التعامل مع القرآن العظيم:

بناء منهج للتعامل مع القرآن المجيد من خلال تلك الرؤية المنهجية، وباعتباره مصدرا لمسلمات ما قبل المنهج كما أنّه مصدر للمنهج والشرعة

والفكر والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمراني، ويمثل بناء هذا المنهج في التعامل مع القرآن الدعامة الثالثة من دعائم هذه القضية، قضية إسلامية المعرفة، وقد يقتضي ذلك إعادة بناء وتركيب علوم القرآن المطلوبة لهذا الغرض، وتجاوز الكثير من الموروث في هذا المجال من العلوم التي أدّت دورها في خدمة النص القرآني، فالعربي في الماضي قد فهم القرآن ضمن خصائص تكوين الإنسان العربي الموضوعية التي كانت لها طبيعتها البسيطة والمحدودة اجتماعيا وفكريا بالمقارنة مع خصائص التكوين الحضاري العالمي الراهنة، ففي تلك المرحلة التي تمّ فيها التدوين الرسمي للعلوم والمعارف النقلية التي دارت حول النص القرآني والحديث النبوي كانت العقلية البلاغية اللغوية وما توحي به من اتجاه نحو تجزئة النص وملاحظة معاني المفردات هي العقلية السائدة، ولذلك اعتبر الفهم الذي تولّد عن تلك النظرة والتفسير الذي قام عليها مقبولا وكافيا في تلك المرحلة من تاريخ أُمّتنا الفكري والمعرفي.

أمّا في المرحلة الراهنة فإنّ العقلية السائدة هي عقلية الإدراك المنهجي للأُمور، والبحث عن علاقاتها الناظمة بطرق تحليلية ونقدية توظف الأُطر العلمية المختلفة وتربطها بموضوعات حضارية متشعبة وعلاقات متنوعة، مما يجعل إعادة النظر في علوم وسائل فهم النص ضرورة ملحّة لخدمته وقراءته قراءة الجمع مع الكون واكتشاف التداخل المنهجي بينهما، وتخليص القرآن من كثير من أنواع التفسير والتأويل التي لم تلاحظ فيها أبعاد إطلاقيته ومفاهيم تصديقه لما سبقه وهيمنته عليه، فحدث فيها ذلك الربط الوثيق بالنسبي من خلال الإسقاطات الإسرائيلية والربط الشديد بأسباب النزول والمناسبات، ذلك الربط الذي لم يقف عند حدود الاستئناس في الفهم والتفسير في إطار قاعدة عدم تقييد عموم اللفظ بخصوص السبب، بل تجاوز ذلك ـ لدى الكثيرين من إسلاميين وعلمانيين ـ إلى ربط القرآن بإطار زماني ومكاني إنساني معيّن هو إطار

بيئة التنزيل مما يتعارض مع العالمية الإسلامية وخاتمية النبوّة وحاكمية الكتاب التي تستلزم أن يكون القرآن نصا مطلقا كريما يعطي بسخاء لكل العقول في سائر الأزمان ومختلف الأمكنة ويظل غنيا لا تنتهي عجائبه ولا تنقضي، ولا يخلق من كثرة الرد، بل يتجاوز قدرات البشر الاستيعابية في كل زمان ومكان حتى يرث اللّه الأرض ومن عليها.

فالقرآن المجيد هو المصدر الإنشائي الوحيد للإسلام فهو الذي جاء ﴿تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾[1] أمّا السُنّة فهي المصدر التفسيري الملزم الوحيد للقرآن العظيم فهي التي جاءت لتبيّن للناس ما نزل إليهم، فاللّه ـ تعالى ـ قد تكفّل بحفظ القرآن العظيم، وتعهّد ببيانه: ﴿إنّ علينا جمعه وقرآنه× فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه ثمّ إنّ علينا بيانه﴾[2] وليس على وجه الأرض مصدر للمعرفة والفكر والثقافة والحضارة غير القرآن محفوظ ومحاط بكل هذه الضمانات الإلهية وعصم من التغيير والتبديل، وجعلت له السيادة التامّة، والحاكمية الكاملة: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى اللّه﴾[3] فلا يعطله نسخ، ولا يناله تحريف ولا تبديل.

ولذلك فإنّ إعادة بناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم كمصدر منهجي ومعرفي للعلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية سيعود على هذه العلوم كلّها بالفوائد التي تجعلها قادرة على إمداد الحياة الإنسانية بما يخرجها من أزماتها، وسيعيد العلاقة بين هذه العلوم والقيم إلى سابق عهدها ويربطها بمقاصد الحق وغائية الخلق، وذلك بما سيمنحها من سعة في إدراك المحددات المعرفية والأبعاد

---

(١) سورة النحل: الآية ٨٩.

(٢) سورة القيامة: الآية ١٧-١٩.

(٣) سورة الشورى: الآية ١٠.

المنهجية ويخرجها من دائرة البحث الجزئي عن أخبار أو ظواهر أو مصادر اكتشاف علمي جزئي في آيات الكتاب العزيز الذي هو شرعة ومنهاج هداية للبشر جميعا ومعادل معرفي للكون في نظمه وبيانه وقواعد منهجيته.

المحور الرابع ـ بناء مناهج التعامل مع السُنّة النبويّة المطهّرة:

بناء منهج للتعامل مع السُنّة النبويّة المطهّرة يشكل رابع محاور «إسلامية المعرفة»، فالسُنّة النبويّة باعتبارها المصدر التفسيري البياني الملزم الوحيد للنص القرآني لابدّ من الوعي بحقيقتها وحقيقة دورها أيضا من خلال تلك الرؤية المنهجية وباعتبار السُنّة النبويّة المطهّرة المصدر البياني، فبدون السُنّة لا يمكن بيان المنهج والشرعة والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمراني، كما لا يمكن بدونها فهم وفقه تنزيل قيم النص القرآني على الواقع، فلقد كانت مرحلة النبوّة وعصر الصحابة مرحلة تعتمد على الاتصال المباشر برسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم ومتابعته والتأسّي به فيما يقول أو يفعل: «خذوا عني مناسككم»[1]، «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي» حديث: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي...»[2] والاتباع والتأسّي يعتمدان على التحرّك العملي في الواقع للرسول عليه الصلاة والسلام، فالرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم كان يجسّد بسلوكه القرآن في الواقع فلا تبدو هناك أيّة مشكلة في التطبيق وتنزيل القرآن على الواقع، فالتطبيق النبوي والبيان المحمّدي كانا يضيقان الشقّة تماما بين مكنونات

---

(١)حديث: «خذوا عني مناسككم...» أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢١٨/٣).من حديث جابر بن عبداللّه.

(٢) أخرجه البخاري في حديث طويل عن أبي قلابة عن مالك بن الحويرث، صحيح البخاري (١١٧/١).وأخرجه أحمد في مسنده (٥٣/٥).

المنهج الإلهي القرآني وبين الواقع بعقليات أهله ولغاتهم وقدراتهم الفكرية والمعرفية وبقدرات الرواة من الصحابة ـ رضوان اللّه عليهم ـ الذين كانوا حريصين على أن لا تفوتهم أيّة جزئية تتعلّق بحياة رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم لأنّ ذلك هو البديل الوحيد عن الوعي بالمنهج الناظم للقضايا المختلفة ولذلك اشتملت السُنّة على ذلك الحكم الهائل من أقوال وأفعال وتقريرات رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم وتلقينا كلّ تلك التفاصيل التي تجعلنا قادرين على أن نتابع حركته اليومية عليه الصلاة والسلام في غدوه ورواحه وسلمه وحربه وتعليمه وقضائه وقيادته وفتواه وممارساته الإنسانية بطريقة تكشف عن أُسلوبه أو سُنّته عليه الصلاة والسلام وبيانها وتفسيرها لمنهج التعامل مع القرآن والواقع، فكيف كان عليه الصلاة والسلام يربط بينهما؟

كما أنّ السُنّة تكشف ـ إضافة لذلك ـ عن خصائص الواقع الذي كان رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم يتعامل معه ويتحرك فيه، وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته وعقليته فيدفعنا ذلك إلى استنباط منهج فقه التنزيل على الواقع من خلال تطبيقات النبي المعصوم صلّى الله عليه وآله وسلّم لا من خلال النزوع إلى التقليد والمحاكاة في الجزئيات والتفاصيل كما يظنّ الكثيرون، فمنهج التأسّي والاتباع غير منهج التقليد.

لقد كان عليه الصلاة والسلام في سنّته يمثّل تجسيدا لمنهجية الربط بين القرآن والواقع، ولذلك فإنّ من الصعب فهم كثير من القضايا التي وردت في السُنّة في معزل عن فهم ذلك الواقع الذي كان عليه الصلاة والسلام يتحرّك فيه.

كما أنّ من الصعب تطبيق السُنّة وتحقيق واجب الاتباع والتأسّي والاقتداء به صلّى الله عليه وآله وسلّم في إطار تتبع الجزئيات وحدها دون استنباط منهج للتأسّي باعتباره ناظما موضوعيا للسنن يضم جزئياتها في إطار منهجي، فحين ينهى عليه الصلاة والسلام عن النحت والتصوير ـ مثلا ـ ويعتبر المصوّرين من

أشدّ الناس عذابا يوم القيامة[1] فلا ينبغي أن يفهم نهيه عن ذلك على أنّه موقف عام مطلق من الجماليات المجسّمة يتعارض مع فهم نبي اللّه سليمان الذي كان يجنّد الجنّ يصنعون له ما يشاء من تماثيل، ولا ينتفي مع تساؤلات المعاصرين ومجادلاتهم في هذا الموضوع ونحوه وقول بعضهم بأنّنا لا نشعر بالرغبة أو الاستعداد لعبادة المصوّرات، فلماذا يحرم علينا التصوير؟ ولا يكون الحلّ بفتوى جزئية تحل هذ النوع من التصوير وتمنع ذلك، بل يلاحظ فيها المنهج الذي أشار عليه الصلاة والسلام إليه في مواقف عديدة مثل قوله: «لولا قومك حديثو عهد بكفر لفعلت وفعلت»[2].

لقد كان رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم يعمل على قطع دابر صناعة الأوثان والترويج لها بين قوم حديثي عهد بالجاهلية ويريد رفع درجة يقينهم التوحيدي المجرّد إلى أعلى المستويات، فلابدّ ـ إذن ـ من الوصول إلى المنهج الناظم الضابط لمثل هذه القضايا وقراءتها قراءة معرفية تخرج الأحاديث والسنن إلى دائرة المنهج بدلا من دائرة الجزئيات المتصارعة التي كثيرا ما يحولها المختلفون إلى أقوال جزئية تدل على الشيء ونقيضه وكأنّها أقوال أئمة المذاهب المختلفة.

لقد ارتبط العرب في مرحلة نزول القرآن بمفهوم الاقتداء والمتابعة واتّخذوا من رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم قدوة عملية جسّدت لهم

---

(١) حديث: «أشدّ الناس عذابا يوم القيامة...» أخرجه النسائي في سننه، كتاب الإيمان بالشرائع، باب ذكر أشدّ الناس عذابا (٥٣-٥٦).

(٢) حديث: «لولا قومك حديثو عهد بكفر...» أخرجه النسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب بناء الكعبة (...٢٩)من حديث عائشة، بلفظ: «لولا حداثة عهد قومك بالكفر لنقضت البيت فبنيته على أساس ابراهيم عليه السلام وجعلت له خلفا...».

المنهج طبقا لشروطهم وظروفهم الواقعية الحيوية، وفي إطار الاقتداء والمتابعة نشأت مفاهيم «المأثور» و «المنقول» وجرت رواية الأحاديث وتناقلها منفصلة عن ظروفها وأسباب ورودها عن كثير من العناصر الضرورية لفهمها، وعوملت على أنّها بجملتها، مصدر نصوص كنصوص القرآن المجيد يكفي لفهمها الإدراك اللغوي، وفي محاولة للتخفيف من آثار ذلك لجأ من لجأ إلى التأويل الباطني والتفسير الرمزي والإشاري كمخرج من التقيد بحرفية المأثور، ولكن ما زاد ذلك الأمر إلا اضطرابا وكان الواجب هو الوصول إلى المنهج القرآني النبوي لتنضبط على هدى منه سائر التفاصيل والجزئيات، ولتفهم الجزئيات في إطار المنهج الكلّي فتتبيّن المقاصد وتتضح الغايات.

إنّ العقلية العلمية عقلية تبحث ـ باستمرار ـ عن الناظم المعرفي للأُمور، وتحاول النفاذ ما استطاعت إلى المنهجية الكاملة الأبعاد، وضمن هذه المنهجية تصبح عمليات التحليل والنقد والتفسير هي الإطار الأعمق، والأشمل للحركة الفكرية في تعاملها مع النصوص ومع القضايا الكونية والمحلية، وبهذه المنهجية يمكن النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد وفهم السُنّة النبويّة دون الوقوع في إطار التقليدية السكونية أو التأويلات الباطنية أو تلك المحاولات التي تحاول إحداث تعديلات أو تأويلات لتطبيقات الماضي لتعيد إنتاجها في الحاضر فتكون بمثابة تعبير عن الماضي في ثوب جديد، وذلك لا يحقق التجديد الذي قد ندعيه والذي ننشده بإعادة الارتباط بالقرآن الكريم بوصفه المصدر الإنشائي الوحيد وبالسنة بوصفها المصدر التفسيري الملزم الوحيد كذلك، ولا يحقق أهداف هذا النوع من التجديد أهداف عالمية الهدى ودين الحق.

المحور الخامس ـ قراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة:

وذلك بإعادة دراسة وفهم تراثنا الإسلامي وقراءاته قراءة نقدية تحليلية معرفية تخرجنا من الدوائر الثلاث التي غالبا ما تحكم أساليب تعاملنا مع تراثنا

في الوقت الحاضر: دائرة الرفض المطلق ودائرة القبول المطلق ودائرة التلفيق والانتقاء العشوائي، فهذه الدوائر الثلاث لا يمكن أن تحقق التواصل مع ما يجب التواصل معه من هذا التراث، كما لا يمكن أن تحقق القطيعة المعرفية مع ما يجب إحداث القطيعة معه من ذلك، وكل هذه الأساليب تجعل من التراث معيقا ومعرقلا في الحاضر ومصادرا للمستقبل، لكن إعادة القراءة وفق منهجية معرفية سليمة كفيلة بمساعدتنا على الخروج من إطار الدوائر الثلاث وتحكيم النظام المعرفي الإسلامي والمنهجية المعرفية الإسلامية مع الاحتكام إلى مصدري الهدى والنور، الكتاب والسُّنّة، في الحكم على قضايا التراث التي قد لا تكون مقصودة في ذاتها ولكنها ملاحظة في بيان منهجية تعامل العقل المسلم مع ظواهر الإنسان والكون على مختلف العصور، وما يمكن الاستفادة به من هذه المنهجية في فهم ظواهرنا المعاصرة ذلك لأنّ التراث ليس فكرا متجاوزا للزمان والمكان، وإنّما هو فكر نسبي مقيّد محدد بحدود الزمان والمكان الذي وجد فيه، ولكنه كأي فكر إنساني نسبي في زمانه ومكانه وإنسانه، وكون التراث الإسلامي منطلقا من نص موحى مطلق متجاوز لحدود الزمان والمكان يجعل نسبة الحقيقة فيه أكثر من ذلك الفكر المنفصل والمنبت عن الوحي، مع ذلك فيجب وضع التراث في موضعه النسبي حيث أنّه لا يعدو أن يكون أفكارا ومعالجات وتفسيرات لواقع متغير يجب أن نبحث عن تحقيق أهداف محددة من وراء فهمه، وإعادة اكتشافه تتمثّل جملة في تحقيق التواصل والتراكم ومعرفة المنهاج والانساق المعرفية التي سادته والاستفادة من الأفكار والأفهام الصالحة فيه لزماننا ومكاننا.

المحور السادس ـ التعامل مع التراث الغربي:

وذلك ببناء منهج للتعامل مع التراث الغربي المعاصر ـ أيضا ـ لكي يخرج به العقل المسلم من أساليب التعامل الحالية التي تخلّفت عن أُطر ومحاولات المقاربات ثمّ المقارنات والمقابلات لتنتهي بالرفض المطلق، أو القبول المطلق

بروح مستلبة تماما أو بروح الانتقاء العشوائي الذي لا تقوده منهجية ولا قراءة معرفية تبحث عن الحكمة ولا تقع في إطار التقليد والنقل وتدرك أثر الفوارق الحضارية والثقافية على المعرفة الإنسانية.

مهمة إسلامية المعرفة:

فهذه الخطوات أو المحاور الستّة هي التي أطلقنا على الانطلاق منها مفهوم «إسلامية المعرفة» كمحاور أساسية لإنجاز هذه المهمة، فنحن قد وجدنا أنفسنا أمام وضعية عالمية تعمل على توظيف المعارف والعلوم واكتشافات العلوم الطبيعية ومنجزاتها توظيفا يفصم العلاقة بين الخالق والكون والإنسان، وذلك بطرح تصورات حول الوجود يبدو بعضها نقيضا لتصوّراتنا الإسلامية، وقد تكون كذلك وقد لا تكون إذ ليست القضية أن ننتقى من مقولاتنا الدينية ما يتوافق مع تلك التصوّرات لنقول إنّها لدينا من قبل، أو أن نرفضها وندمغها بالكفر، فمنطلق إسلامية المعرفة منذ الأساس تجاه العلوم الكونية ليس منطلقا كهنوتيا وليس مطلوبا منّا أن نقتدي بغيرنا لأنّ تجربة الغير في مواجهة العلم ومنجزاته تختلف عن تجربتنا فلو كان القرآن لاهوتا لما جازت فيه إلا قراءة البعد الواحد، أي القراءة الاولى فقط وقد أمرنا بخلاف ذلك، فنحن لا نصارع العلم لأنّنا ندرك أنّ الوحي في آيات اللّه في الكتاب هو نفسه في آيات اللّه في الكون الطبيعي، فإذا ظهرت انحرافات أُسندت إلى العلم فالمطلوب تطهيره منها وهذا أساس الجمع بين القراءتين إذ لم يكن الدين من قبل يواجه سوى فكر عقلي وضعي مجرد، ولم يكن مسلّحا بالعلم التطبيقي المعاصر ونتائجه التي أدّت إلى قيام مذهبيات تجاوزت الوضعية التقليدية، فالمطلوب منّا ـ وكما أمرنا كأُمّة مأمورة بنشر الهدى ـ استرجاع العلم من هذه المذهبيات المنحرفة وتطهيره من آثارها وإعادة توظيفه وضبطه بمنطلق الجمع بين القراءتين.

هذه المهمة التي ندعو لها كعلماء اجتماعيات مسلمين مهمّة عالمية وإن

تصوّرها البعض في إطار الخصوصية الجغرافية والبشرية الإسلامية، فنحن جزء متفاعل بعالم اليوم لا بغزوه الثقافي، فذلك يمثّل طبيعة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولكن بغزو العلم التجريبي التطبيقي الذي يتطلّب منّا جهدا في الأسلمة يعادل جهد أسلافنا الكرام في مواجهة الغزو الفكري الذي دقّ أبوابنا مع الثورة الفرنسية، إذ كنّا نواجه وقتها حالة عقلية مجردة وبإمكانيات الوضعية العقلية المحدودة تمّت تلك المواجهة التي لم تحقق أهدافها، أمّا الآن فإنّ المواجهة مع عقل علمي تجريبي أعاد صياغة العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية كلّها، فإمّا أن نتحوّل إلى موقف الدفاع اللاهوتي العاجز، وإمّا أن نتحوّل إلى إسلامية المعرفة وتوجيه العلوم الطبيعية برؤية قرآنية كونية جامعة وإعادة بناء العلوم الاجتماعية والإنسانية وفقا لتلك الرؤية القرآنية، فكافة هذه العلوم التجريبية لا زالت تتعثر في انطلاقتها مقيّدة إلى الجزئي ولم تأخذ بعدا كونيا يحتويها، والبعد الكوني كامن في الوحي القرآني: ﴿إن الذين يجادلون في آيات اللّه بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه، فاستعذ باللّه إنه هو السميع البصير× لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[1].

إنّ مهمتنا في «إسلامية المعرفة» عالمية وهي أيضا قرآنية، فأمام التدافع الديني وإفلاس الأنساق الحضارية يتصدّر القرآن ـ وحده ـ لقيادة هذه المعرفة وإعطائها مضمون المعرفة المنهجية الشاملة باعتباره كتاب وحي مطلق قادر على الاستمرار في العطاء، فالمعركة الحضارية الحالية تمثّل اختبارا لنا في فهمنا لمنهجية القرآن وقدرتنا على الهيمنة الحضارية به على مختلف مناهج العلوم من

---

(١) سورة غافر: الآية ٥٦-٥٧.

خلال منهجية الجمع بين القراءتين، فالعلوم المعاصرة قد بلغت اليوم مرحلة تفكيك الظاهرة إلى حدود اللامتناهي في الصغر وتسبح في كون لامتناه في الكبر، فلم تعد الظواهر كما فهمها الأقدمون من أسلافنا بل وفي العالم كلّه ينظر إليها باعتبارها تلك الأُمور الشاخصة، فقد أفسحت بعد الثورة التقنية المجال لحواس مجهرية وإلكترونية أعطت مفهوما جديدا للظواهر، فحيث فهم الأقدمون الذرة كحبّة رمل مرئية فإنّ ذرة اليوم مجهرية، فتحول معناها مما يبصر إلى ما لا يبصر: ﴿فلا أُقسم بما تبصرون× وما لا تبصرون﴾[1].

وحيث فهم الأقدمون الأطوار الزمانية فهما تعاقبيا، فإننا نفهم الأطوار اليوم على أنّها صيرورة وتغيرات كيفية ونوعية وليست فقط كمية، وهذا هو الفارق الجذري بين السببية العقلية الموضوعية كما هي في تراث كل البشرية والسببية العلمية المعاصرة، فالسببية المعاصرة صيرورة وتحولات بشرية.

ليست قضية «إسلامية المعرفة» ـ إذن ـ مجرد ترف نظري أو مصطلحات فلسفية حين تعيد تقديم قضية الجمع بين القراءتين: «ليخلص الفكر البشري من أزمة الكهنوت واللاهوت المستلب للإنسان والطبيعة، وليخلص بذات الوقت من الإطار الوضعي للأفكار العلمية التي تفصمه عن خالقه، فلكل من النهجين إسقاطاته على حياة الإنسان ونسقه الحضاري ومبادئه وتشريعاته، «إسلامية المعرفة» مقدمة منهجية معرفية (لبديل حضاري عالمي) لا يستهدف إنقاذ المسلمين وحدهم ولكن يستهدف إنقاذ العالم كلّه، وهذه مهمة تتطلّب العديد من الدراسات والبحوث المميزة بداية ببحوث ودراسات في القرآن العظيم نفسه تجري ضمن فهم جديد ومن منظور علمي وعالمي، وهذه هي مهمة إسلامية

---

(١) سورة الحاقّة: الآية ٣٨-٣٩.

المعرفة الأساسية وواجب أجيالها.

إنّه دون فهم القرآن منهجيا ضمن وحدته البنائية الكتابية الكاملة بشكل يماثل فهمنا المنهجي المعاصر للظواهر الكونية وحركتها في وحدتها العضوية يستحيل قطعا تأسيس إسلامية المعرفة، وسوف تواجهنا ونحن نقدّم للعالم قضيّتنا مشكلات عدّة، منها أنّ العقل العلمي العالمي المعاصر رافض لكل الكتب الدينية، وقد يتسامح مع بعض موضوعاتها فقط ولكنه يرفض منهجيتها ووحدتها البنائية مؤكّدا على أنّ اختصاصها لا ينبغي أن يتجاوز القناعات الايمانية وغيبيات ما وراء الطبيعة، وبالتالي فإنّ أيّة مقولات تأتي من الكتب الدينية لا مجال لقبولها علميا لأنّ ذلك في زعم هؤلاء يؤدّي إلى تزييف أحدهما أو التلفيق بينهما، وعلى ذلك فإنّ العلم الحديث يشير إلى أنّ كل ما تشير إليه الكتب السماوية من كائنات غير مرئية وكذلك أخبار الماضين والقصص التاريخي الديني يعتبر مناقضا للتاريخ الوضعي ومرفوضا لدى العلم الموضوعي المعاصر بحسب الفهم السائد له.

إنّ هذا المنطلق يصدر عن فهم خاطئ لمفهوم «الجمع بين القراءتين»، فغاية الجمع بين القراءتين أن تنتهي إلى فهم كوني للوجود بخلاف القراءة الثانية بمفردها فلو اكتفينا بالقراءة الثانية (قراءة الوجود) فقط فإنّنا سنبقى في حدود الإطار الوضعي للفكر ومقولاته حول الوجود ونمارس مفهوما يعتمد على تفكيك الظاهرة وتجزئتها بمنطق الجدلية العلمية المعاصرة واحتماليتها ونسبيتها، وهنا تبرز محاذير إفراد القراءة الثانية التي لابدّ أن تنتهي بنا إلى فكر وضعي جزئي لا إلى فكر كوني، أمّا حين نجمع القراءة الثانية مع الأولى فإنّنا سوف نتدرج من الجزئي الموضعي المحدود إلى الكلّي في إطلاقه الكوني بما فيه من ظواهر مرئية وغير مرئية، فكل رفض لما يسمّونه بالغيبيات أو الماورائيات هو رفض للقراءة الأولى، القراءة الكونية باسم اللّه خالقا بقراءة الوحي، فالوحي

الكلّي مطلق مستوعب للجزئي وليس العكس، فالقراءة الأولى تضع الغيبيات والماورائيات كجزء أساس في المنهج لا باعتبارها مسلمات تستدعي الإيمان بها فقط ولكن باعتبارها دليلاً على وجود كوني أكبر مما تدلّ عليه القراءة، القراءة الثانية أي القراءة الموضوعية في الوجود.

إنّ العالم ليخرج من أزمته الفكرية والحضارية يحتاج لإدراك البعد الكوني بمعناه الغيبي في تركيب الوجود ومصيره، وهذه هي مهمة القراءة الاولى، فالمهمّة كبيرة ومتّسعة باتساع هذه الكونية وبدايتها الجمع بين القراءتين وغايتها «إسلامية المعرفة» البشرية ليعم الرشد ويسود الحقّ وينتشر الهدى.

هذه ـ باختصار شديد ـ هي «إسلامية المعرفة» في إطارها الفلسفي المعرفي، وتلك هي صلتها بالوحي وبالكون، أمّا اهدافها ومقاصدها العليا ـ على سبيل الإجمال ـ فيمكن تحديدها في الآتي:

أوّلا: إعادة بالربط بين المعرفة والعلم والقيم، أو بعبارة أدقّ، استرجاع العلم إلى دائرة القيم بعد أن استلبته الوضعية وثبت خطأ وخطورة هذا الفصام بين المعرفة والعلم والقيم على البشرية، والمراقب لتطوّر العلم المعاصر يلاحظ أنّ الإنتاج المعرفي الغربي في أوروبا والولايات المتّحدة بدأت تظهر فيه بصورة ملفتة عناوين وموضوعات تتحدّث عن القيم والعلم والمعرفة في كلّ حقل من حقوله الفرعية، بل إنّ «ما بعد الحداثة» في أحد توجهاتها المعرفية تمثّل اتجاها يسعى لتحقيق ذلك الربط بعد فشل مشروع الحداثة القائمة على الفصل التعسّفي بين العلم والقِيَم، وإذا كان هذا هو الواقع المعاصر فإنّ نظرة الإسلام للعلم ليست في حاجة إلى تجربة وخطأ مثلما حدث في تطوّر تاريخ العلم الاوروبي، بل هناك أُسس راسخة لا تفصل بين القيم والعلم ولا ترى إمكانية ذلك، ومن ثمّ فإنّ مدرسة «إسلامية المعرفة» تهدف إلى جعل هذه القاعدة أُطروحة عالمية تقدم لها الأُطر الفلسفية والاستراتيجية والوسائل

اللازمة للتحقيق، مع وضع الضوابط الضرورية لربط العلم بالحقيقة لا بالأهواء، ومن ثمّ يكون الجهد التنظيري منصرفا لا إلى محاولة الفصل بين العلم والقيم أو بين الذات والموضوع، ولكن بين الحق والحقيقة والواقع من ناحية، وبين الهوى والظن والتوهّم والجهل من ناحية أُخرى، ذلك الفصل الذي يحفظ العلم من الأهواء أو الظن والتوهّم ويربطه بالحقّ والحقيقة بغضّ النظر عن التحيزات والانتماءات المذهبية والدينية والرغبات، حيث انّ القاعدة هي ما ورد في قوله تعالى: **﴿ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا × اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾**[1] **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾**[2].

ثانيا: التفاعل والجدل بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون بما يعنيه ذلك من تحقيق الانسجام في الكون بين الإنسان وسائر المخلوقات من حيوان وطير وجماد ونبات حيث تسير جميعها طبقا لسنن واحدة تحكمها قواعد واحدة وتسعى لغاية واحدة هي عبادة اللّه والتسبيح له سبحانه، وذلك يعني الربط بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ربطا لا ينطلق من الوضعية المنطقية التي ترى أنّ العلوم الاجتماعية لكي تكون علوما حقيقية لابدّ أن تقوم على نفس مناهج العلوم الطبيعية، بل ينطلق من إرجاع كليهما ـ العلوم الطبيعية والاجتماعية ـ إلى فلسفة واحدة تندمج وتتفاعل مع قراءة الوحي، وكذلك يسعى لكشف القوانين العامّة التي تحكم كلا منهما وتسهم في فهمهما الفهم المستقيم المؤدي إلى حسن تعامل وتحقيق نفع لا يقوم على تدمير بيئة أو إهدار لطاقاتها أو علاقة صراعية معها تسعى للتحكم فيها والهيمنة عليها لكنها تسعى إلى التفاعل معها من

---

(١) سورة المائدة: الآية ٨

(٢) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

منطلق التسخير والأمانة والاستخلاف، وكذلك يضع الفروق الداخلية والفواصل والخصوصيات بين مختلف الحقول المعرفية بصورة تحفظ تكامل الوحدات الجزئية في إطار الكلّ المنسجم المتناغم.

ثالثاً: حلّ إشكالات النهايات الفلسفية الجامدة التي سقطت فيها المعرفة الغربية المعاصرة حيث يسودها دائما مفهوم (End) سواء في نهاية التاريخ أو نهاية الليبرالية أو نهاية العالم... وذلك لتلافي الإجابة عن سؤال كلّي فشلت جميع الفلسفات الإنسانية في الإجابة عنه لأنّها تجاهلت الوحي فلم تستطع الإجابة عنه، ذلك السؤال هو: ما هي غاية هذا الكون وأين تقع نهايته؟ ولذلك سعت الماركسية كخلاصة للفكر الأوروبي إلى وضع نهاية متخيلة توقّعت حدوثها تمثّلت في المرحلة الشيوعية الكاملة، حيث تسود الوفرة ويعمل كلّ إنسان حسب طاقته ويأخذ ويتمتع بحسب حاجته وبفشل الماركسية تراجعت الحضارة الأوروبية خطوات إلى الوراء ورأت أنّ الوضع الحالي في النظام الليبرالي الرأسمالي هو نهاية التاريخ ومن هنا فإنّ أُطروحات «إسلامية المعرفة»، ونظامها المعرفي لا يضع نهاية مسرحية أو سيناريو تصويرياً للوجود البشري أو الحضارة، بل يطلق ذلك النظام الفعاليات ويفتح الآفاق ويلغى تماما التفكير في النهاية كإشكالية معرفية، إذ أنّها نهاية مفتوحة معرفيا لا حدود لها في هذه الدنيا، فهي تخرج عن حدود الكون الذي نعيش فيه وتخرج عن حدود الخطاب البشري أو فهوماته كما يقول رسول اللّٰه صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة واستطاع أن يغرسها فليغرسها»[١]، وكأنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم يريد تأكيد أنّه حتى لو تأكّدت كل علامات الساعة فلا تبحث عن النهاية

---

(١) حديث: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة...» اخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣/ ١٨٤).من حديث أنس بن مالك.

أو تضع حدّا لحضارة الإنسان أو عملية عمران الأرض.

تلك هي «إسلامية المعرفة» كما نفهمها في طورها هذا، وفي مرحلة نموّها الحالية، تدعو لاستنفار ثقافي إسلامي عالمي باتجاه عالمية شاملة لبناء حضارة الإنسان وتعمير الأرض وتحقيق السعادة لجميع البشر وإنقاذ الإنسانية من مصير يلوح في أُفقه الهلاك وبناء الأمّة الوسط الخيرة الراشدة الداعية إلى المعروف الناهية عن المُنكر والساعية لسعادة الدارين. واللّه يقول الحقّ وهو يهدي السبيل.

الفصل الرابع عشر

إسلامية المعرفة

من سلسلة محاضرات دورة استراسبورج،

بتاريخ ٩ـ٢١/٧/١٩٨٨

أدار اللقاء: د. جمال الدين عطية

تأصيل المصطلحات

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين.. وبعد:

تحدثنا في محاضرة ماضية عما أسميناه بالأزمة الفكرية لدى أمتنا وتعرضنا لبعض أهم القضايا التي بدت أزمة الفكر واضحة فيها، كقضية السببية والتعليل والغيبية الذي لحق الفكر الاسلامي من وراء الاغتراب فيها وقضية الصراع المفتعل بين النص والعقل، وقضية الجبر والاختيار، وقضية الفرق والاختلاف، وقضايا التأويل والصفات، وقضية الاجتهاد والتقليد، وغير ذلك من القضايا التي يمكن أن تندرج تحت هذا المجال. وقد أوضحنا أن المطلوب في الوقت الحاضر هو دراسة وتتبع جذور كل قضية من هذه القضايا وربط سائر العوامل المؤثرة في كل منها، وتحليل سائر الآثار التي ترتبت على كل منها أيضاً.. آثارها على العقل المسلم... آثارها على الوجود الاسلامي... آثارها على تربية المسلمين وعلى فهم الانسان المسلم للكون والحياة والانسان. وكذلك اعادة تقديم المنهاج الاسلامي السليم الواضح المستمد من كتاب الله وسنة نبيه صلّى الله عليه وآله وسلّم، ثم العمل على بناء النسق الثقافي الاسلامي المطلوب لمعالجة أبعاد هذه الأزمة.

والآن جاء الحديث عن الأزمة الثانية وليدة الأزمة الأولى... وهي الأزمة في المعرفة والثقافة، ودور العلم والمعرفة في حياة هذه الأمة، والدور الذي تضطلع به جامعاتنا المختلفة في هذا المجال، وكيفية بناء النسق الثقافي الاسلامي.

ونبدأ بمحاولة تحديد المصطلحات التي تصادفنا في هذا المجال ومن أبرزها: العلم، المعرفة، الثقافة، النسق الثقافي، العلوم الاجتماعية والانسانية، العلوم الشرعية، ازدواجية العلم، الفكر، المنهج... وغيرها.

وأود قبل الدخول في تحديد المصطلحات أن أنفي ما قد يتبادر إلى بعض الأذهان من أننا نوجد إسفيناً أو حاجزاً بين الفكر والثقافة مع أن الأمر ليس كذلك. فالحواجز بين الفكر والثقافة ليست بالقوة التي قد يدل عليها التقسيم الذي قد يصور أن الفكر شيء والثقافة شيء آخر. فالفكر كما عرفناه سابقاً عملية ذهن يتردد بين مقدمات مختلفة للوصول إلى نتائج من تلك المقدمات. وهذا الأمر نجده في قضايا تتعلق بالاعتقاد، وفي قضايا التطور وقضايا المعرفة على مستوى واحد. ولكن ربما نحتاج في هذه المرحلة إلى نوع من التمييز بين الفكر والثقافة.. تمييز تنوع لا تمييز اختلاف. وقد وددت أن أوضح هذه النقطة في البداية لكي لا يُتصور أن هناك قضيتين منفصلتين تمام الانفصال عن بعضهما: قضية خاصة بما يسمى «الفكر» وقضية خاصة بما يسمى «الثقافة»، فالفكر والثقافة بينهما نوع من التلازم.

العلم ورد في القرآن الكريم، وورد في السنة النبوية المطهرة، وورد قبل ذلك في الشعر الجاهلي، وورد في قواميسنا اللغوية كثيراً. والمادة «ع ل م» يشترك فيها النبأ والخبر والمعرفة من حيث العلم بكل منها، فيقال علمت بكذا، بمعنى نبأ جاءني. ومجيء هذا النبأ سميته «علم»، ويكون المراد به من قبيل المعرفة. وأحياناً تستخدم بمعنى الادراك، فقد تكرر شيئاً فيقول صاحبك: علمت، أي قد أدركت. فعلاقته بالنبأ والخبر والمعلومة علاقة تصور، فهو ادراك لخبر،

لنبأ، لمعلومة، وتصور ذلك.

والتصور له مراحل، فأحياناً يكون (التصور) يقينياً أو جازماً، وهذا يخرج من دائرة التصور ولا يُسمح لنا باطلاق كلمة (تصور) عليه، ويطلق عليه آنذاك «علم» أو «ادراك جازم». وأحياناً يبقى الأمر في دائرة التردد فيكون «احتمال راجح» في حكم بين طرفين من أطراف قضية، وفي هذه الحالة نسمي الطرف الراجح «الظن» أو «المظنون به» والطرف «المرجوح» يقال له «الوهم». أما «الشك» فهو عبارة عن التساوي بين ادراكين يكونان على مستوى واحد من الاحتمال بنسبة ٥٠٪ هنا و ٥٠٪ هنا.

العلم اذن هو الادراك الجازم المطابق للواقع، ويقابله «الظن» و«الشك» و«الوهم» كمرتبة من مراتب الادراك. هذا على مستوى المفهوم اللغوي.

أما في المفهوم المعرفي، فان القرآن الكريم قد دأب على اطلاق كلمة «العلم» على النبوة (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم)... فهو يربط دائماً بين العلم وبين البينة، ولذلك شاع في الصدر الأول (طيلة عهد الرسالة، وعهد الصحابة، وعهد التابعين وحتى القرن الثالث إلى عهد تدوين العلوم الاسلامية) أن كلمة العلم ما كانت تطلق إلا على كتاب أو سنة.. وفي القرآن يطلق على النبوات وعلى الأمور اليقينية، ومن هنا يعد القول بأن العلم ادراك جازم مطابق للواقع تعبيراً فريداً، فهو وإن كان تفسيراً منطقياً، إلا أنه يقترب من التفسير القرآني. على اعتبار أن النبوة ادراك جازم مطابق للواقع من خلال ايماننا به ومن خلال قيام المعجزة المصدقة على ذلك.

وبعد عصر التدوين، وبعد أن عرف المسلمون جملة من المعارف، بدأوا يطلقون كلمة «علم» على كل مجموعة من المعارف تربطها رابطة لها مبادئ خاصة ومصادر خاصة، وتحقق أهدافاً معينة، فقالوا: «علم الحديث» و«علوم القرآن» و«علوم الفقه»، و«علوم الأصول» وغير ذلك من العلوم. ولكن المعهود

في المصطلح حتى عصر التدوين أن العلم هو علم الحديث (قال الله وقال رسوله صلّى الله عليه وآله وسلّم).

وربما يكفينا هذا القدر إلى حد ما ويجعل المجال أمامنا واسعاً في أن نقرر أن كلمة «العلم» يمكن أن تطلق على مجموعة من القواعد المتعلقة بنوع من أنواع المعرفة، المستمدة من مصادر محددة، والمؤدية إلى غايات أو أهداف معينة متفق عليها عند أهل هذا الاصطلاح. ويمكن أن نقول ان «العلم» يطلق أيضاً على مجموعة من المسائل لها مصادرها ومناهج بحثها وغاياتها، تربطها وحدة المصدر، ووحدة الغاية، ولها مبادئ محددة خاصة بها». كما يمكن أن يقال ان «العلم» هو الملكة التي تصبح لدى الشخص الممارس لمجموعة من القواعد أو المتقن لبعض المسائل بحيث يتصف بالعلم بها، فيقال فلان فقيه ويقال فلان أصولي. وهكذا يطلق الاسم الذي يطلق على المسائل على الملكة التي أصبحت لدى الشخص بحكم اتقانه أو ممارسته لتلك المسائل.

ويطلق العلم على علم الله سبحانه وتعالى.. ويطلق على علم العبيد، ويقال لمعلومات العبد «علم» مثلما يقال لعلم الله سبحانه وتعالى. فهو مشترك من هذه الناحية.

أما المعرفة (فعرفهم وهم له منكرون) فهي ادراك الشيء أو الشخص بأي مرتبة من مراتب الادراك. أي لا يشترط فيها الجزم. بمعنى أن التصور كافٍ لاطلاق اسم المعرفة فيقال (عرفت فلاناً) وعرفت كذا. ويشترك هذا المعنى مع العلم في أن تقول عرفت النبأ كذا، أو عرفت القضية كذا، وعرفت فلان بن فلان، ولكنه يختلف مع العلم في أن العلم يطلق على الجزم، أما المعرفة فتطلق على المجزوم به وعلى ما لا يجزم به، فهي أعم من العلم في هذه الناحية، وهي في الوقت نفسه تختص بالمعارف التي يتقنها البشر. فلا نقول «معرفة الله» سبحانه وتعالى بمعنى «عرف الله كذا» ولكن نقول «علم الله» سبحانه وتعالى.

ويمكن كالعلم، أن تطلق المعرفة على القواعد وادراكها، وعلى المسائل وادراكها، وعلى الملكة التي تكون لدى المسلم كلون من ألوان المعرفة تحدها جملة من المبادئ والغايات والمصادر. والمبادئ عبارة عن مفهوم العلم. فحينما أقول مبادئ علم أصول الفقه فانني أعني به مفهوم العلم وبيان غايته وفوائده ومصادره والقضايا التي أثر فيها. فعندنا فن خاص نسميه مبادئ العلوم، وهي فن من المعرفة يبحث في قضايا العلوم بالذات. وما يدخل اليوم في فلسفة المعرفة ما هو سوى معرفة قواعد وغايات ومبادئ ومصادر وتأثيرات ذلك العلم فيما سواه.

الثقافة:

اختلف الناس فيها كثيراً هي والحضارة. والجذر اللغوي هو من تثقيف الرمح أي تهذيبه، ويقال فلان ثقف رمحه أي أزال الأشياء التي تؤذي اليد وتحول دون استعماله. فهي تقابل التهذيب والتربية من ناحية، وتطلق على المعرفة التي من شأنها أن تثقف صاحبها، أي تزيل منه الشوائب وأن تحسن سلوكه. وهذا أقرب معانيها. ويقال انسان ثقف أو مثقف أي انسان مهذب، هذبته المعرفة وصقلته الخبرة والتجربة، فجعلته كالرمح المهذب المثقف الذي أزيلت منه الشوائب!

النسق الثقافي:

نعني به مجموعة المعارف.. الخبرات.. التجارب.. العادات، وكل ما يقابل كلمة Culture باللغة الانجليزية، التي تعتمد الخبرة مع التجربة مع المعرفة مع العادة مع التقليد أياً كان مصدره. وهذه المجموعة الكاملة هي التي تجعل للإنسان سلوكيات محددة وأساليب محددة في التعامل في سائر أمور الحياة. فنحن نعني بالنسق الثقافي مجموعة المعارف والعلوم والخبرات والتجارب والتقاليد والعادات وسائر الأشياء التي تشكل ثقافة أمة ما. وتعبر الأمة في سائر تعاملاتها عن نسقها الثقافي.

العلوم الشرعية:

لدينا حرج كبير في تسمية العلوم وتصنيفها إلى علوم شرعية وعلوم غير شرعية. فللاسلام نظرة خاصة في تصنيف العلوم. فهناك العلم المذموم والعلم الممدوح. العلم الممدوح هو الذي يؤدي إلى نفع للناس في دنياهم أو أخراهم. كل علم يستفيد به الناس في أمر دنيوي أو أخروي هو علم ممدوح. وكل علم لا يستفيد به الناس ويضرهم هو علم مذموم. وللأسف الشديد فقد تجاوزه الناس، رغم أنه كان شائعاً في فترات ازدهارنا. تجاوزوه إلى قسمة ألفها الكاتبون في تصنيف العلوم، وقالوا: العلوم نوعان: شرعية، وغير شرعية. وقالوا: العلوم الشرعية نوعان: علوم مقاصد، وعلوم وسائل. فعلوم المقاصد أربعة، هي: علوم القرآن، وعلوم الحديث، وعلوم الفقه، وعلوم أصول الفقه. وعلوم الوسائل هي: علوم العربية، والمنطق، والبديع والبيان ونحوها، مما يحتاجه المفسرون والمحدثون والأصوليون والفقهاء في معرفة قضايا علوم المقاصد. وقد حصروا العلوم الشرعية في هذا المفهوم، وتعد الآن أحد عشر علماً. أربعة منها علوم مقاصد، وسبعة علوم وسائل. وما عدا ذلك فلم يعنوا باضفاء الوضع الشرعي عليها، ولكن الكاتبين في التصنيف سموا بعضها «علوم طبيعية» وعلوم أخرى، فاذا أطلقنا كلمة العلوم الشرعية فاننا نعني بها تلك العلوم التي اصطلح الكاتبون في التصنيف على أنها علوم شرعية.

وتعد ازدواجية التعليم ثمرة من ثمرات هذه القسمة الجائرة. فقد قامت أنظمتنا التعليمية على ازدواجية التعليم، وفي وقتنا هذا نجد «الجامعة الإسلامية الفلانية»، أو «كلية الشريعة»، أو نحو ذلك، ويعنى بها دور العلم التي تعنى بتدريس العلوم التي سميت بالعلوم الشرعية. في الوقت نفسه نجد جامعات وكليات للعلوم الانسانية وغيرها من العلوم الأخرى، فهناك عملية ازدواج في أنظمتنا التعليمية. ففي بعض البلدان يتم تقسيم التعليم الثانوي إلى أقسام علمية

وأدبية ودينية، وبلدان أخرى تقسم المدارس إلى مدارس دينية أو شرعية، ومدارس أخرى تكون مورداً للجامعات من الطلبة في التخصصات المختلفة.

هذه هي المصطلحات التي سأتناولها، وهناك عناوين أخرى سوف أعود إليها.

لماذا الحديث عن الأزمة الفكرية؟

وقبل المضي في الأمر يمكن أن نتساءل: لماذا الحديث عن الأزمة الفكرية والأزمة الثقافية؟! ولماذا نخصهما بالحديث دون أزمات أخرى؟!

الجواب ببساطة.. أننا متفقون على أننا متخلفون، وأن العالم الاسلامي بكل أجزائه ينتمي إلى ما يسمى بالعالم الثالث أو النامي أو النائم أو المتخلف. وأيا كانت المسميات فنحن لابدّ أن نواجه أنفسنا بالحقيقة المرة، وهي أننا متخلفون، وأننا منتمون إلى هذا العالم الذي يوصف بالتخلف.

والخطوة الأولى في شفاء أي مريض هي أن يدرك هذا المريض أنه مريض. لأن المريض إذا كان مقتنعاً بأنه صحيح فانه سوف يرفض الذهاب إلى الطبيب. وسوف يرفض أي بحث في كونه مريضاً، وسوف يقاوم أي دواء يقدم إليه. فلابدّ أن يقتنع المريض أنه مريض لكي يذهب باختياره إلى طبيب يعالجه ويتعاون معه، وبدون ذلك لا يمكن تطبيق أي برنامج علاجي له. ومن هنا فعلينا أن نواجه أنفسنا. فالانسان قد يكون مشوهاً ولكنه لا يرى التشويه لأنه لا يمتلك مرآة، أو لأنه لا يحب الوقوف أمام مرآة، فيهرب بذلك من معرفة أنه مشوه.

الهروب إلى الماضي والهروب إلى الغرب

نحن نهرب بطريقتين: أحياناً نهرب إلى الماضي، وأحياناً نهرب إلى ما هو أسوأ من الماضي وهو التبعية. والفريق الذي يهرب إلى الماضي يتحدث عن أمجاد الأمة (فتح الأندلس، سيادة الدنيا، تحطيم كسرى وقيصر) وكل الأمجاد

السابقة. ويحاول هذا الفريق أن يدير هذه الأمجاد إلى نفسه ويحولها إلى ذاته لكي يكتسب شيئاً من الراحة، ثم يحيل سائر أزماته أو مشكلاته إلى المستعمر وإلى الظروف وإلى تآمر الدنيا كلها عليه. وهذا أمر لن يؤدي إلى الشفاء. لأنه ارتياح مؤقت يأخذ طابع الدفاع المستميت عن التراث بشكل يجعل الإنسان غير قادر إلاّ على رؤية ايجابيات غير مجسمة، وهذا أمر مرفوض لن يؤدي إلى نتيجة، ويمثل الجانب المحافظ أو الملتزم. وكلنا نلجأ إلى هذا النوع من الهروب في فترات مختلفة هرباً من مواجهة الذات ومعرفة عمق المصيبة أو المشكلة أو الأزمة.

وبعضنا يهرب إلى التبعية، فيحاول أن يلبس كما يلبس الغربي، ويفكر كما يفكر، ويقدم نفس الأطروحات، ويتحدث بنفس اللغة، ويتحدث عن أزمة العالم الثالث أو العالم الإسلامي كما يتحدث عنه أي مستشرق أو أي انسان غربي، وهذا الفريق هارب إلى التبعية! ولا يريد الاحساس بأي نوع من الانتماء إلى عالمه المتخلف، ويحاول أن يبتعد تماماً عنه. وحينما تقرأ له في أية قضية، كأنما تقرأ لأحد المستشرقين أو الغربيين، ولكنك تجد في الغربي شيئاً من النخوة تفتقدها في هذا الشخص التابع، الذي يكون شديد الدافعية للهروب، ولم تعد بينه وبين العالم النامي صلة إلاّ اسم يستفاد منه في بعض الأحيان ويوظفه في أحيان كثيرة!

لقد بدأ التقليد التاريخي يفعل بجيل الصحوة المعاصرة فعل فصيلة الدم. بمعنى أن عملية الهروب إلى التاريخ والاحتماء به أصبحت عملية شديدة الخطورة والقسوة على هذا الجيل، لدرجة أن أصبح لديه عناية خاصة بمحاولة العيش في الماضي وتخيله واعطائه أمجاداً قد لا تكون فيه. وأذكر أنني استمعت لواعظ يعظ.. فقال: أتعرفون كم كان حجم حبة القمح أيام الدولة العباسية؟ فقيل: لا.. قال: كان خلفاء بني العباس قد اتخذوا تقليداً لأنفسهم، فكان كل منهم

عندما يأتي موسم القمح في عهده يأخذ حفنة من القمح ويضعها في المستودع طيلة سنوات حياته، فيأتي من بعده ويفعل نفس الشيء.. حتى جاء أحد الخلفاء المتأخرين فوجد أن حبة القمح كانت بحجم البيضة حينما كانت الدولة ـ حسب تعبيره ـ متمسكة بالاسلام وأنها ظلت تتضاءل إلى أن وصلت في عهدنا إلى حجمها الحالي!. فقلت لو كان هذا الأمر صحيحاً، فبمنطق التضاؤل كان من المفروض أن تكون حبة القمح قد انتهت تماماً. فهذه المبالغة في وصف التاريخ ومحاولة اعطائه الصفة الملائكية واضفاء نوع من القداسة عليه ومحاولة تقليده في كل شيء تعد قضية خطرة تمنعنا من الرؤية السليمة وتجعلنا نأخذ الأمور بشكل ضار.

وبالمثل فان جماعة الهروب إلى التبعية جماعة شديدة الخطورة على حاضر هذه الأمة وعلى مستقبلها. لذلك فنحن مطالبون بمواجهة أنفسنا والنظر في المرآة لندرك أبعاد أزمتنا تماماً.

بالنسبة للقضية الفلسطينية عندما كنا نقرأ الشعر الذي تنشره الصحافة نتخيل بأن ما تسمى بثورة الحجارة سوف تؤدي إلى تحرير فلسطين. رغم أن المنظمات والناس المعنيين بالقضية يتحدثون عن الحل، وبماذا نطالب وماذا نرفض! وهذا مظهر من مظاهر الأزمة، وهو أن تبلغ بنا السذاجة أن نتصور أن اسرائيل من الممكن أن تنتهي ببعض الحجارة يقوم بها هؤلاء الشبان ـ بارك اللّٰه فيهم! فمما لا شك فيه أن الانتفاضة قد أنعشت النفوس ودلت على استمرار نبض الحياة في هذه الأمة ودلت على أن اسرائيل قد أخفقت في التأثير على الأجيال الجديدة التي مارست عليها عمليات التطبيع، وأوضحت بجلاء أن كل عمليات اسرائيل في التطبيع فاشلة، ولكننا نسمع ونقرأ لأحد الشعراء قصيدة يقول فيها «نحن الحجارة قبل الاسلام عبدناها... وان لنا مع الحجارة علاقات صداقة قديمة جداً... واليوم صارت تهزم المدفع والصاروخ». وهذا كلام يدل على عقلية ونفسية

مريضة لا تعرف السنن ولا القوانين ولا تعرف هذا الكون، ولا تعرف سنن اللّٰه في أرضه. فعملية الحجارة كشفت لنا عن طبيعة العقول وغياب السببية عن العقل المسلم. وهذا مظهر من مظاهر الأزمة وجزء من التعبير عنها بشكل أو بآخر.

نحن لا نريد الدخول في تفاصيل الأمر، ولكننا نريد نموذجاً للعقلية ولطريقة التفكير. فقد علمنا الرسول أن نأخذ بالأسباب. ولكننا نلغي هذا كله ونجمد العقل.

ان المطلوب أن نعالج بوضوح وقسوة لا تحتمل هذا الأمر ونقف أمام المرآة لنرى وجوهنا المشوهة ونرى عقولنا وثقافتنا وأفكارنا وكل ما لحق بنا، فيتأكد لنا الاحساس بالخطر.

أولوية الفكر

يقول بعض الأخوة اننا أحياناً نتحدث عن الأمة حديثاً قد يؤدي إلى الاحباط. مع أننا في عملية مواجهة الذات والوعي على الذات، ومحاولة بيان الأزمة الفكرية والثقافية ومدى عمقها وأثرها في حياتنا.

وهناك من يقول ان الأزمة أزمة إيمان وأزمة عقيدة ولو أن المسلمين آمنوا باللّٰه حق الايمان لحلت كل مشاكلهم، وان الفكر والثقافة ليسا مشكلة الأمة انما المشكلة في الايمان الضعيف، ونحن نعتقد أن المسلمين بخير وعندهم من الايمان كمية طيبة، فها هم المسلمون في كل مكان، في لبنان، في فلسطين، في أفغانستان وفي كل مكان يدعون إلى التضحية فلا يتأخرون، وقد أعطى الأفغان حتى الآن مليون ونصف المليون من الشهداء، وأنفقوا كل أموالهم وتركوا ديارهم، فهل نريد من الايمان أكثر من ذلك؟ ففي كل مكان نجد المسلمين ببقايا الايمان الموجودة لديهم يصنعون الكثير، ولكن عملية الوعي وكيفية استخدام قواهم هي السبب! ان الأزمة ليست أزمة موارد، فالمسلمون أكثر الناس موارد ولديهم خير كثير ولكن الموارد عندما توضع في أيدي جاهلة تفقد

قيمتها. وليست أزمة موقع فنحن نحتل أحسن المواقع في العالم... وليست أزمة بشر فنحن لدينا ألف مليون من البشر بما يوازي أربعة أضعاف سكان الولايات المتحدة الأمريكية، وأضعاف أوروبا عدة مرات... ليست الأزمة في كل هذا.. ولكن نحن نعرف أن اللّه سبحانه وتعالى قد ربط قضية التغيير بسنة اجتماعية تنبع من النفس، تصدر عنها وتعود إليها **﴿إن اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم﴾** والتغيير في القرآن الكريم وفي اللغة العربية دائماً يستعمل للتغيير من الأحسن إلى الأسوأ، يقال: تغير اللحم أي أنتن.. **﴿إن اللّه لا يغير ما بقوم﴾** إذا عاتب قوم اللّه سبحانه وتعالى على أنه غيّر ما بهم فان عليهم أن يعاتبوا أنفسهم أولاً، فاللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم... فبدء التغيير من النفس، والتغيير هنا تغيير باتجاه الأصلح أو باتجاه الأسوأ، فاذا تغير ما بأنفسهم من صلاح إلى سوء غير اللّه سبحانه وتعالى معهم.. وإذا تغير ما بأنفسهم من الأسوأ إلى الأصلح غير اللّه سبحانه وتعالى ما بهم.

وما في النفس من ايمان ومشاعر وأفكار وتصورات من مدركات تؤدي إلى مواقف. هذه المنظومة الكاملة التي تنتظم الشعور والتصور والادراك والفهم والايمان والتصديق هي التي يطرأ عليها التغيير ايجاباً أو سلباً فيحدث التغير الآخر.

ان اهتمامنا بالحديث عن أزمة الفكر وأزمة الثقافة لا يعني أن المسلمين ليس لديهم أزمات أخرى، فالمسلمون لديهم أزمات في مجالات كثيرة، ولكننا نعتقد أن نقطة البداية أو نقطة التحول ينبغي أن تبدأ من هنا. وإذا رأى غيرنا أن البداية تكون من منطلق الايمان فمرحباً بهذا الرأي لكن ينبغي أن تتكامل الحلقات.

ان المسلمين اليوم في وضع أصبح لديهم فيه سلسلة من الأزمات، ولكني بدأت بأزمة الفكر والثقافة لأنني أعتقد أن لها الأولوية لأنها لم تأخذ العناية التي

تستحقها. ومن حق الآخرين أن يبدأوا بقضية أو أزمة الايمان، أو أزمة الأخلاق والسلوك، ومن الممكن أن تلتقي كل هذه الحلقات في وقت من الأوقات لتشكل وسائل معالجة الأزمة الكبرى. وتبقى النقطة الكبرى، نقطة البدء الأساسية التي تحتاج منا إلى مواجهة الذات وهي قضية الفكر والثقافة التي تحتاج أيضاً إلى استثارة كل دواعي القدرة والقوة المتبقية في هذه الأمة لكي تلتفت إليها وتعطيها العناية اللازمة خاصة بين المثقفين وبين المفكرين من أبناء هذه الأمة الذين عليهم المعول في معالجة هاتين الأزمتين.

المناقشات

○ ورد في تعريف كلمة العلم أنه في الأصل علم بالكتاب والسنة، وفي مرحلة متأخرة جاءت العلوم الأخرى كالفقه والتفسير والحديث ودخلت تحت عباءة العلم، فهل تنحصر فريضة طلب العلم في تعلم الكتاب والسنة واخراج العلم الدنيوي من هذه الفريضة؟!

□ ان رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وآله وسلّم عندما طالب الناس بتعلم العلم فهو يعني العلم في مفهومه القائم آنذاك. ولكن القضية في البيئة اللفظية أو التركيب اللفظي، وهل هذه العبارة التي وردت قبل ١٤٠٠عام تفيد نفس المعاني الآن؟ وهذه قضية أخذت عن بعض الآباء القساوسة وأثيرت من حوالي ٥٠أو ٦٠سنة، في قضية الانجيل عندما قيل: ان هذا الانجيل الذي تسمونه كتاباً مقدساً نزل بأي لغة؟ قالوا: بالسريانية قالوا: هل السريانية التي كانت مستعملة في عصر المسيح هي نفس السريانية المستعملة الآن؟ وهذا يعني أن اللغة تتطور كل مائة عام تقريباً. ومن المطلوب مني أن أقرأ نفس اللغة التي كانت مستعملة قبل ألفي عام.

وبالنسبة للقرآن الكريم فان الانسان الذي يتعلم العربية، وإن لم يكن عربياً في الأصل، يكون قادراً على التعامل بألفاظ القرآن بشيء من الوعي والفهم، ويعرف غالبية المعاني المباشرة كما هي مستعملة في عصر النبوة وفي عصور أخرى. ولدينا عبقرية اللغة فالصلاة تعني الدعاء في الجاهلية. والصلاة في عرف الفقيه أقوال وأفعال مبتدئة بالتكبير منتهية بالتسليم شاملة لكل هذه الحركات. وهناك أشياء في اللغة نقلت إلى ما نسميه بالحقيقة العرفية. ونستطيع من خلال التفكير الوقوف على الأطوار التي مرت بها اللغة كأي كائن حي منذ البداية إلى الآن.

وقد قال سيدنا عمر رضى اللّه تعالى عنه: عرفت كتاب اللّه وغاب عني معنى كلمتين... أولاهما: الأب والثانية وأبّا... فوجد من الصحابة من يعرف المعنى. ومعنى ذلك أن معنى اللفظ قد يغيب على واحد لكنه لا يغيب على الأمة بمجموعها. فهم في الغرب يحاولون فرض مشكلة الانجيل على القرآن الكريم دون سند علمي وشرعي. ونحن نستطيع أن نأتي بأي لفظ من ألفاظ اللغة الموجودة في القرآن الكريم ونقول متى عاشت ومتى ماتت.. وهم يزعمون أن اللغة كائن حي يعيش ويمر بأطوار حياة ثم يموت، وموته قضية حتمية، ويحددون لهذه الدورة الحياتية قرناً من الزمن تموت بعدها الكلمة. وإن كان هذا يصدق على الانجيل فانه قد لا يصدق على أية لغة أخرى. أما بالنسبة للقرآن فنحن نتحدى!

فمن الممكن عرض أي آية من آيات الكتاب على شخص يعرف العربية حتى ولو لم يكن من أهلها مولداً فسنجد أنه يفهم غالبية الكلمات. وإذا قلنا للعامي ﴿أقيموا الصلاة﴾ فسوف يفهم المعنى، وبالمثل إذا قلنا له ﴿حرم اللّه الربا﴾ و﴿لا تقربوا الزنا﴾ فانه سيفهمها فهماً جيداً.

نحن إذن لا نتقيد بمفهوم النص حال نزوله والذي كان في عصر استعماله تقييداً حرفياً. وبالنسبة لكلمة العلم... فاننا أمة أمية لا تكتب ولا تقرأ.. لم يكن لدينا شيء قبل القرآن الكريم يسمى علماً.. وفي الأجيال التالية بدأ اطلاق هذه الكلمة على جملة المعارف التي تتعلق بعلوم القرآن والسنة والنحو واللغة وغيرها. وهذا يدل على أن هذه العلوم والمعارف كانت تندرج تحت مفهوم الخطاب الشرعي. وبذلك فان الانسان المسلم مطالب بطلب العلم والبحث... وفي هذا يمكن أن تُقسم العلوم إلى قسمين... فهناك علوم أممية، أي علوم تتعلق بالأمة وتمثل فروض كفاية، وهناك علوم مُطالب بها الانسان بعينه أو بذاته، وهي العلوم ذات الصفة الشخصية.. فالعلوم الأممية مثل الطب والهندسة وغيرها تسمى

فروض كفايات. وبذلك فان الخطاب الشرعي يشمل العلوم الدنيوية، أما القول بأن الخطاب الشرعي لا يشملها فانه جهل ولا يعرف أصحابه خصائص اللغة العربية معرفة جيدة.

○ ذكرتم أن النسق الثقافي يقابل كلمة Culture باللغة الانجليزية فبما تترجم كلمة ثقافة؟!

❑ الذي أفهمه من كلمة Culture أنها تعني (ثقافة) فهم لم يخصوها بالمعارف فقط وانما شملوها العادات والتقاليد والأعراف والقوانين المدونة وغير المدونة. وأنا أرحب بتسمية الثقافة والنسق الثقافي الاسلامي بهذا الشمول..

وقد تحقق لدينا هذا المفهوم في الفترة التي تحول الاسلام فيها إلى سلوك حياة للناس، وقبل أن يحدث الانفصام بين القيادتين الفكرية والسياسية، فقد كان الناس يحيون بالاسلام ويعيشون مفاهيمه وأفكاره وثقافته ومعرفته وسلوكه، عندما تحول القرآن إلى ثقافة وممارسة وحياة.. فعندما يتحول الاسلام إلى ثقافة وفكر وتصور وسلوك وعمل وممارسة كاملة للحياة تنتظم كافة جوانب السلوك الاسلامي فاننا يمكن أن نعبر عنه بكلمة Culture.

الجلسة التالية:

د. جمال العطية:

بسم الله الرحمن الرحيم

نستأنف موضوع اسلامية المعرفة، ونبدأ بتلقي الأسئلة والمناقشات المتعلقة بموضوع الأمس قبل أن يبدأ الدكتور طه موضوعاً جديداً.

فيما يلي ردود د. طه جابر العلواني على الأسئلة والتعقيبات:

١) ان القول بأن العلماء المسلمين لم يؤسسوا علوماً انسانية واجتماعية بالمفهوم الذي ندركه الآن للعلوم الانسانية والاجتماعية دعوة حقيقية يمكن

الاستدلال عليها، أن يقال بأن للعلماء المسلمين نظرات وأبحاثاً متناثرة يمكن جمعها فيتشكل شيء أو نواة أو أمر يمكن الاستفادة به في تشكيل علوم انسانية واجتماعية من منطلق اسلامي، هذه أيضاً دعوة يمكن أن تقع، لكن العوامل والأسباب التي ذكرتها بالأمس حالت دون أن يكون المسلمون هم المؤسسون للعلوم الانسانية والاجتماعية. فاسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع تتسم بالأصالة، ويمكن أن نقول عن ابن خلدون انه عالم عمران أو عالم اجتماع، لكن اسهامات أمثال الفارابي وابن سينا والكندي يغلب عليها أنهم كانوا مثلاً يحتذى للتراث اليوناني والإبداع الذي ينسب إليهم أيضاً هو إبداع زمن التراث اليوناني وليس إبداعاً إسلامياً، ربما من لم يتصف بهذا هو ابن رشد، والغزالي في الفترة الأخيرة من حياته، أما هؤلاء فلا يصلحون إلاّ نموذجاً للعالم المسلم الذي استقبل التراث اليوناني وأخذه واستفاد به وتمثله دون أن يحاول تطويره ضمن منظومة التراث اليوناني، وهذا لا يحول أو لا يمنع من التفكير في التراث كمصدر أساسي لتأسيس علومنا الانسانية والاجتماعية التي لابدّ لنا أن نؤسسها. فنحن نجد مثلاً في مجال الاقتصاد أن كتبنا الفقهية قد اشتملت على أهم قضايا الاقتصاد لكنها لم تكن تسمى إقتصاداً وانما تسمى فقهاً. وفي مجال قضايا العلوم وفلسفتها نجد علم الكلام قد اشتمل على كثير من هذه القضايا المتعلقة بالمعرفة، نظريتها، فلسفتها، ونجد كتب التصوف وبعض المجالات الفقهية يمكن أن تصلح مصادر في قضايا التربية وربما كتب الحديث أيضاً خاصة ما يتعلق منها بالآداب: آداب الرواية والسماع والأخذ، ونستطيع أن نعتبر كتب التصوف أيضاً مع بعض كتب الفقه مصادر في علم النفس. ولكن لا يضيرنا كثيراً ـ بل أرجو أن يكون حافزاً لنا ـ أن نقرر أن هذه العلوم لم تتميز على أيدينا ولم يتم تأسيسها على أيدينا، وما أخذت مكانها بين أنواع المعرفة كمعارف انسانية واجتماعية متميزة على أيدينا نحن. وإن كان لنا في فترات تاريخية

متعددة، اسهامات. كان المفروض فعلاً أن نكون نحن المؤسسون لأن كتاب اللّٰه بين أيدينا وموضوعه كله هو الانسان فكان يفترض لو أن العقل المسلم بقي ذلك العقل المتوهج القادر المجتهد المبدع كان يفترض أن تؤسس هذه العلوم على أيدينا من زمن بعيد وربما كان يجب أن تبدأ مع بداية الرسالة لكنها لم تبدأ.

٢) هذه القضية قبل التكوين والنضج ستبقى موضع خلاف، فجيل الصحوة الآن جيل متعجل تربى على أيدي فئات مرت بظروف مختلفة جعلت القضية المركزية في تفكيرها قضية السلطة والوصول إليها، وبالطبع ظل في تكويننا العقلي وفي تراثنا الإسلامي أن الحاكم هو كل شيء. وللأسف الشديد هذه سلبية من سلبياتنا. ففي العصر الفاطمي ـ القرن الرابع ـ يخاطب الشاعر الحاكم بأمر اللّٰه فيقول:

ما شئت لا ما شاءت الاقدار   فاحكم فانت الواحد القهار

وفي القرن الخامس عشر الهجري ـ العشرين الميلادي ـ يخاطب أحد الشعراء أحد الزعماء الأحياء فيقول له:

تبارك وجهك القدسي فينا   كوجه اللّٰه ينضح بالجلال

نعوذ باللّٰه، فصورة الحكم والحاكم في أذهاننا أنه قادر على كل شيء وبالتالي، رأينا أن خصومنا باستمرار من خلال السلطة يفعلون بنا كل شيء فيغيرون معتقدات الناس ويغيرون أنظمتهم ويغيرون ثقافتهم، بقرار أو مرسوم جمهوري أو ارادة ملكية أو سمها ما تشاء. فأصبحت القضية المركزية في أذهاننا دائماً أن السلطة كل شيء.

وأصبح الجيل كله أنظاره مركزة على السلطة وكيف يصل إليها، فمرة يفكر بالوسائل إذا كان بالبلد شيء من بقايا حرية أو ما يسمى بديمقراطية، فيحاول أن يسلك جميع الوسائل للوصول إلى شيء أو إلى قوة أو نفوذ، وإذا كانت انقلابات عسكرية وصراعات قوى فيحاول هذا، وإذا كانت حزبيه فيحاول

أن يتحول إلى حزب.. وهكذا. وهذه الظروف تجعل العقل المسلم غير قادر على التفكير بهدوء وترتيب أوراقه وأولوياته بشكل هادئ ليعرف كيف يبدأ وكيف ينتهي وكيف يتصرف. كل هذه الأمور تضطرب عنده. فالتجارب تفشل الواحدة بعد الأخرى، فهناك حركات اصلاحية كثيرة وصلت إلى السلطة. فالسنوسية في ليبيا وصلت إلى السلطة وحكمت فترة من الزمن، ولكن أين آلت الأوضاع في ليبيا؟ هل استطاعت أن تسيطر عليها تماماً وتستمر إلى الأبد؟ لا! وقامت الحركة الوهابية ونجحت وأخذت الحكم وحكمت فترة من الزمن ثم انهارت، ثم حكمت مرة أخرى، ثم أنتم ترونها اليوم كفلسفة اصلاحية اسلامية وبقي منها معالم، والمهدية في السودان كانت حركة دينية وقامت وسيطرت وحكمت وهكذا ها هي! التغيير الصحيح كما هو في المنهج القرآني هو هذا التغيير الذي يبدأ بالنفوس، تغيير إلى الأصلح، وأنت مطالب الآن ان تشيع هذه المفاهيم، ولا تجعلها بديلاً، ولا تقدمها لجيل الصحوة على أنها بديل لكل ما يفعلونه فهي ليست كذلك ولكنها حلقة أساسية. لابد من العناية بها، لابد من الوقوف عليها، ويمكن أن تتكامل مع الحلقات الأخرى، فنحن لا نريد أن نضيف إلى صراع الأجيال المسلمة الموجود نقطة صراع جديدة، أن نبدأ باسلامية المعرفة واصلاح الفكر أو نبدأ باصلاح النفس والتربية أو نبدأ باصلاح العقائد أو كذا، كل هذا مطلوب، ولكننا نقول هذه الثغرة الواقفون عليها قليل، وهذه الثغرة مطلوب من المتخصصين أن يعطوها حقها وأن يوجهوا نحوها شيئاً من العناية لتتكامل مع الأمور الأخرى، وهي إن أخذت صورتها، إن أخذت أشكالها، إذا ما تكاملت وأصبحت مناهج ودخلت كتباً يمكن دراستها ويمكن تربية الأجيال عليها سوف تشق طريقها وتصبح جزءاً أساسياً من ثقافة الأمة أو تصبح التشكيل الأخير لثقافة الأمة. وسيحتاجها كل أولئك الذين ينادون بالاسلام أو يريدون ذلك وقد يحتاجها أناس من غير المسلمين الذين ينادون باصلاح العلوم أو اعادة القيم

للعلوم، الذين ربما سيكونون في يوم من الأيام من المبادرين الى الاستفادة منها. فمن الخطأ جداً أن تطرح على أنها بديل لكل ما يدور في جيل الصحوة، ومن الخطر أكثر أن تُحول إلى اضافة لعوامل الصراع، فهي لا ينبغي أن تكون هكذا، وإنما ينبغي أن تكون الاطار الذي يمارس المثقفون المسلمون من خلاله خبراتهم في العطاء والابداع للبناء الثقافي الذي يحتاجه المسلمون اليوم وبعد اليوم. لأن ـ كما قلت ـ هناك ظروف وضواغط تضغط على الانسان المسلم في كل مكان بأشكال مختلفة، تجعلك إذا ما خاطبته وقلت له: دع بندقيتك أو حجارتك أو غير ذلك وأقبل على دراسة اسلامية، فمن العسير عليه أن يتقبل هذا، فهو انسان واقع تحت ضغط والمسألة بالنسبة له مسألة حياة أو موت، فحينما تقول له تعال اترك كل ما لديك واجلس اقرأ كذا لتكون بعد خمسة عقود أو بعد جيلين أو ثلاثة أو أربعة الأمة اسلامية والأرض اسلامية وتستريح، لن يقبل هذا. ففطرة الانسان أنه يحب العاجلة ويذر الآخرة. ولكن على المثقفين أن يعنوا بهذه القضية وعلى أصحاب الاختصاصات أن يهتموا بها إلى أن تنضج وتكتمل وتصبح قادرة على أن تؤتي ثمارها، وأن تكون البديل الاسلامي للمعرفة المطروحة على المسلمين.

٣) سوف أتناول ذلك في محاضرة اليوم بشكل أوسع لكن هذا لا يمنع أن أقول باختصار ان العلوم المقدمة ـ ما من شك ـ هي علوم غربية بفلسفتها وبنظرتها التافهة وبكل تركيبتها، وموقف المسلم لن يخرج عن اطار الازدواجية بمجرد كونه مؤمناً مسلماً إلاّ إذا تفوق على أصحاب هذه المعرفة وبلغ درجة من الوعي والفهم لهذه المعرفة بحيث أصبح قادراً على نقدها وتمييز غثها من سمينها ومحاكمتها إلى عقيدته وفلسفته، وهذا لا يصل إليه إلا الأقلون باستمرار، ومن يكون على أعلى درجات القدرة في التخصص وعلى أعلى درجات القدرة في الفهم الاسلامي، بحيث يتمكن من محاكمة كل القضايا التخصصية إلى

الاسلام؟ وهذا في المرحلة الحالية نادر جداً. فهناك أفراد قلائل في بعض التخصصات أيضاً ـ وليس كل التخصصات ـ هم الذين يستطيعون هذا، ولذلك ربما سيظل هذا السؤال مطروحاً لفترة من الزمن إلى أن يأتي جيل يصبح الغالب عنده في تخصصه على الأقل ـ إن لم يكن الكل ـ هو الجانب الاسلامي ويصبح قادراً على غربلة ومحاكمة ما يعرض له من أطروحات الآخرين، وهنا سوف يخرج من هذا الاطار، أما في الوقت الحالي فان العلم الذي حققنا فيه شيئاً من التقدم هو علم الاقتصاد، فعلم الاقتصاد بدأ العمل في محاولة اسلاميته بكل اندفاع منذ ثماني عشر سنة تقريباً، ومنذ ذلك الحين الى يومنا هذا حينما تسأل اخواننا الاقتصاديين: نحن في أي مرحلة الآن؟ فبعضهم يقرر أننا قطعنا من الطريق إلى اسلامية هذا العلم ١٠٪ ربما يزيد بعضهم إلى ١٢٪ ولكن ما رأيت إلى الآن ما يزيد على ١٥٪ تقريباً من حيث العلم، فالجهود التي بذلت فعلاً كانت جهوداً كبيرة. فأظن قبل أن نصل إلى المرحلة التي من الممكن أن نقول عندها جاوزنا الخمسين في المائة من الصعب جداً أن نخرج من الذبذبة التي نعاني منها الآن. فلذلك فان طرح عملية الاسلامية بقدر ما هو ضروري وبقدر ما هو حتمي بالنسبة لنا، فلا شك أنه سيحيي في نفوسنا هذا القلق، من ناحية سوف نسمع أذى كثيراً بأننا غير موضوعيين، وسوف يطرح علينا أنه ماذا تريدون بالاسلامية إن أردتم أن تدخلوا الاسلام كدين وعقيدة فقدتم الموضوعية فالعلوم لا تحتاج إلى هذا، وإن أردتم فقط أن تأخذوا التراث الغربي لكي تضعوا عليه عناوين.. فما أغناكم عن هذا! فما تستطيعون أن تستفيدوا به وأنتم الآن تتعاملون معه لا يستدعي هذا الاطار، سوف نسمع من هذا كثيراً وسوف نحس بنوع من الفصام والتعب في كل مجالات التخصص وسيصاحبنا هذا إلى فترة لا بأس بها إلى أن نجتاز نقطة الحراجة التي نحن فيها اليوم، ولكن المهم أن لا نتراجع ونحول التوتر أو القلق إلى توتر ايجابي فاعل، ويجب هنا أن نتمتع بالفراسة «اتقوا فراسة

المؤمن فانه ينظر بنور اللّه» ونحتاج دائماً الى الاخلاص والدعاء.

٤) القضية أننا أمام بدايات ونريد أن نبدأ بداية صحيحة، وهذه البداية تحتاج الى تصحيح وأوراق عمل وقدرة على توزيع الجهود وممارستها، لكي تخرج من مرحلة الشعار الى مرحلة الفعل، وهذا لن يتم الا بجهود متواصلة. والذي توصلت اليه بعدما مررت بمراحل وبعد أن حصلت على جملة كبيرة من التجارب جعلك تصل الى هذه النظرة، ولكن كم من المثقفين المسلمين يمكن أن يصلوا الى هذه النظرة بالشكل المراد.. انهم قليلون، انهم محتاجون أن يمروا بالمراحل الأولية التي توصلهم الى مثل هذه القناعة. ولا نختلف في أنه لو أتيح للعقل المسلم أن يواصل مسيرته ولم يتوقف ويجمد، لكان هناك شيء آخر، لكانت الدنيا غير الدنيا لا في المجال العلمي فقط وانما في سائر المجالات الأخرى. ولكن الآن في هذا الوقت من المهم أن نجد خطة عملية يمكن أن يسهم فيها كل قادر على الاسهام لنجتاز هذه المرحلة الحاسمة التي يواصل منها العقل المسلم ركوده ونخرجه منها وحتماً ستنكشف آثار أخرى مع الوقت ومع الخبرة ومع التجربة لأن ـ كما قلت وأؤكد باستمرار ـ ليس الهدف أن نصل إلى كتب مدرسية أو منهجية نضعها ونجمد عليها فالهدف الأخير هو أن نصل الى العقل المسلم المتوهج المندفع المنطلق المتحرك القادر على الابداع والاجتياز، هذا هو الهدف الأخير، فاذا وصلنا اليه فيصبح أميناً على المهمة وقادراً على أن يواصل مسيرته كما كان، واذا لم نصل اليه أو وضعناه كما كان موضوعاً في قوالب سواء لفقناها أو استنطقنا التراث مرة أخرى وأحييناها أو أي شيء، فلن نكون قد أتينا بجديد ولن نكون قد فعلنا شيئاً يذكر، فالهدف الأساسي هو أن نصل إلى اعادة الثقة الى العقل المسلم واثبات انه قادر على أن يمارس دوره كما مارسه من قبل وهذا هو الهدف الذي سوف يعين على تيسير ما بعده.

٥) فيما يتعلق بقضية التخصص عندنا وعند الغربيين. فان التخصص الغربي

تخصص تجزئة حقيقية، أما التخصص الاسلامي فانه تخصص تنويع فيه جزء مستقل وفيه نوع من داخل المنظومة، وعلماؤنا دائماً كانت نظرتهم إلى التخصصات هذه النظرة، يجزئ من أجل التنويع ومن أجل القدرة لأنه لا يمكنك أن تعد العلوم عداً أو تأخذها جملة، فلابد من هذا، فالفرق بين نظرتنا الى التخصص ونظرتهم ان نظرتهم نظرة اعطاءالتخصص كياناً مستقلاً عن سواه وهذه النظرة لها فوائد ولها سلبيات. وسلبياتها بدت أكثر من فوائدها، أما التخصص عندنا فهو تخصص تنويع، لا تغيب عنه النظرة الكلية، هذا حينما كان لدينا اهتمام بهذه الأمور لكن حينما أصبحنا تبعاً لغيرنا فقدنا هذه الخاصية.

معالم نظرية المعرفة

بالأمس استعرضنا الأزمة الثقافية وكيفية نشوئها وتعرضنا إلى أهم معالمها ووصلنا إلى الأزمة في وقتنا هذا وأشرنا بايجاز إلى أبرز معالمها واليوم نحاول أن نقف عند معالم نظرية المعرفة. آخر شيء تحدثنا فيه بالأمس هو المقارنة بين استجابة الانسان الغربي للتحدي الاسلامي وبين استجابة الانسان المسلم للتحدي الغربي، وقلنا ان استجابة الانسان المسلم لم تكن على المستوى المطلوب لأن الإنسان المسلم اختلط عليه الأمر بأنه معصوم، وكان لخاطر المزج بين الشريعة وبين الفكر أو بين الفقه وبين الشرع أثر خطير على عقلية الانسان المسلم فأصبح فقهه وفكره كشرعه وأصبح هذا عائقاً يحول بينه وبين المراجعة المستمرة.

ويقول أبو الحسن الكرخي، وهو إمام من أئمة الفقه المعروفين وشيخ الحنفيين في بغداد في عصره، عاش في القرن الرابع وتوفي فيه: إذا رأيت الآية تخالف ما عليه أصحابنا فاعلم أنها مؤولة أو منسوخة وكذلك الحديث. وهذا نموذج وقول خطير ينبه إلى مدى الخلط بين الفقه وبين الشرع، وبالتالي بين الفكر وبين حقائق الدين. فلدى قطاع كبير من الأمة أصبح فقه المسلمين وفكرهم وآراؤهم وأقوالهم يمثل ـ بشكل أو بآخر عند البعض ـ الشرع أو يمثل

الدين نفسه، وهذا سوف يحول بالتالي دون المراجعة لأنه إذا كان واحد مثل أبو الحسن الكرخي يضع المراجعة ويعتبر أن الآية لو خالفت ما عليه أصحابنا فاعلم أنها مؤولة أومنسوخة فلن يكون هناك مجال للدعوة إلى مراجعة فكر أو مناقشته أو محاولة فحصه أو معرفة خطئه أو صوابه، ثم المقولة الثانية التي جاءت في فقهنا أيضاً وهي: قولي صواب يحتمل الخطأ وقول غيري خطأ يحتمل الصواب.

وهذا قول جميل لطيف جيد يساعد على المراجعة، فالأصل في قولي اني بذلت جهدي واجتهدت فاذن هو صواب ولكن لا يستحيل عليه الخطأ فيمكن مراجعته، لكن قول غيري خطأ فيه احتمال صواب، فهذا صحيح ومعقول. ولكن في الاطار النفسي الذي وضع فيه الناس أصبح: قولي صواب لا يحتمل خطأ ولا مراجعة وقول غيري خطأ لا يحتمل صواباً ولا مراجعة، وبالتالي ما كان عقل التقليد يسمح بمراجعة قول الامام وأصبحنا نرى في كتب فقهائنا المتأخرين من يقول: «نصوص الأئمة كنصوص الشارع ينسخ المتأخر منها المتقدم. اذا رأيت للامام قولاً متأخراً فاعلم انه ناسخ للقول المتقدم»، ومعروف أن الشافعي رحمه اللّه له مذهبان، مذهبه الجديد ومذهبه القديم. وللشافعية عبارات طريفة في هذا الأمر حينما يتحدثون عن قضية نسخ أقوال الامام بعضها لبعض وكيف أن الفقه الجديد نسخ الفقه القديم عدا سبع عشرة مسألة من مسائل القديم احتفظ بها الامام ولم يتعرض لنسخ. وأصبح العقل المسلم الفقهي يدور في أقوال الأئمة ولا يخرج عنها، فلها تكون الدراسة وفيها يكون التحليل ولها يدرس التاريخ لمعرفة المتقدم من المتأخر والناسخ من المنسوخ وعليها تجري كل العمليات العقلية، أما النصوص فاعتبرت مفروغاً منها لأن الأئمة قد مروا عليها ودرسوها ولم يبقِ السالفُ للخالف شيئاً. وأصبح يكفي أن نصرف جهدنا وطاقتنا ووقتنا كله في: ماذا في أقوال هؤلاء؟ بل هناك من جاوز الحد الى مستوى أنه لم يعد القرآن الكريم ولا السنة النبوية يدرسان في مدارس العلم والفقه، وانصبت الدراسة كلها

على كتب ومؤلفات المتأخرين، وحتى المتقدمون حرم الناس من كتبهم. فعندما وصل الناس الى القرن الثامن الهجري تقريباً كانت كل الدراسات العلمية تجري في كتب المتأخرين وليس في كتب المتقدمين، فان سألت عن الشافعية أو الحنفية أو المالكية أو الحنابلة لا تجد مدرسة من مدارس هؤلاء تقرأ ما كتب في القرن الثالث وانما تقرأ ما كتب في القرن السادس. لست أقصد أن أدخل في هذا الأمر بعنف، كل ما أريده أن نصل إلى أن هناك فكرة دخلت العقل المسلم وهي: أن التراث معصوم وأنه لا داعي لمراجعته. وان الثقة بالأئمة كافية لأن نتوقف عن أية مراجعة. ولذلك نحن نشعر بتقدير لاجتهاد ابن تيمية لأنه استطاع أن يتجاوز هذا الاطار ويراجع كثيراً مما كان في عصر الصحابة، فاستدرك على سيدنا عمر رضى اللّه تعالى عنه في مسألة الطلاق. فسيدنا عمر قال: لقد استعجل الناس في أمر كان لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم. ولكن ابن تيمية قال لا، وأعاد الأمر الى الطلاق السني وأن الطلاق الثلاث لا يقع ثلاثاً ونحو هذا. وكان هذا في مرحلة لم يكن أحد يجرؤ على مراجعة شيء مما كان قد فُرغ منه في الفترات السابقة، فحين يظن الانسان المسلم أن فكره معصوم ويخلط بين فكره (انتاج عقله) وبين فقهه وبين الشريعة، تصبح كلمة الشريعة وكلمة الفقه والفكر سائلة على بعضها ـ كما يقولون ـ ويجري تبادلها ولا يمكن مراجعته أو نقده. وقد كان لهذا خطره، وأثره في الدولة العثمانية. فالدولة العثمانية عندما واجهها التحدي الغربي لم تشعر بأنها في حاجة الى أن تراجع فكرها. ولكنها شعرت أن الحاجة ماسة فقط الى أن تستورد مصانع الأسلحة والعتاد وأنها إذا تمكنت من الآلة فسوف تستطيع أن تواجه التحدي وتتفوق وتسترد مكانتها. ان أول ما صنعه الانسان الغربي عند التحدي الاسلامي هو مراجعة فكره، أما الإنسان المسلم فلم يراجع فكره وإنما راجع ماله، راجع امكاناته المادية وتوهم أن فكره معصوم ولا داعي لأن يراجعه، ولذلك فان «سليم» الثاني قد استورد الكثير من المصانع

وحاول أن يُدخل الى الدولة الصناعات التي كان يعتقد أن الدولة في حاجة اليها وسوف تحقق التفوق وتحافظ على مكانتها، لكنه أخفق. وجاء بعده محمد علي في مصر وأرسل الى فرنسا حوالي خمس وثلاثين بعثة طلابية تدرس مختلف الفنون والصناعات وظن أنه بذلك سوف يكون نموذجاً للدولة العثمانية في التحديث والاستجابة للتحدي ومقاومة التحدي الغربي ولكن رأينا التجربة تسقط، فها هي تركيا مثلاً لا تزال ضمن العالم المتخلف، وكذلك سائر أجزاء العالم الاسلامي التي كانت تحكمها الدولة العثمانية، ومصر لا تزال في موقعها. فقد فشلت عملية النقل الحضاري والاستفادة بالآلة فشلاً ذريعاً، رغم أنها نجحت عند أمم أخرى. فقد نجحت في اليابان واستطاعت اليابان أن تنهض بل أن تتفوق وتنافس على المكانة الأولى في العالم صناعياً، وذلك لانها نجحت في عملية الاستيعاب. ومن هنا أعتقد أن المسلمين في حاجة إلى وقفة وفي حاجة الى جملة من الدراسات تجمع بين الدراسات التقنية والاجتماعية لمعرفة أسباب فشل التجربة ابتداء من سليم ومحمد علي، ومن جاء بعده. ففشل هذه التجربة عندنا ونجاحها عند غيرنا مؤشر، على أننا حينما ظننّا أن فكرنا معصوم وظننا أن تخلفنا بالآلة وحدها ولم نراجع قضية الفكر ولم نُدخل أي تصحيح على حالتنا الفكرية والثقافية أخفقت عندنا حتى عملية النقل الحضاري ولم نستطع رغم الجهود التي بذلت في فترات أو في بلدان ـ على الأقل ـ بشكل جاد للحصول على الآلة والتمكن من ناحيتها والقيام بعملية النقل الحضاري وتحقيق النقل الحضاري. وعلى ذلك فنحن حينما نقرر أننا في حالة أزمة فكرية وانه لابد من مراجعة فكرنا ونعترف بأننا في أزمة ثقافية ولا بد من مراجعة ثقافتنا لا ننطلق من فراغ وانما من دراسة لتاريخنا القديم والحديث ومن قناعة بأن هذين الأمرين أو هذين المجالين لابد من العناية بهما وصرف الجهود لهما.

ما هي معالم نظرية المعرفة عندنا؟؟ نحن نؤمن بألوهية اللّه سبحانه وتعالى

وربوبيته لنا وخالقيته ونؤمن كذلك أن علمه جل شأنه وحده هو العلم المطلق، فهو سبحانه وحده الذي أحاط بكل شيء علمه ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلاّ بما شاء﴾ وان أي علم سوى علمه نسبي، فالعلم المطلق لا يوجد إلاّ عنده جل شأنه أما علم من عداه أياً كان بمن فيهم الأنبياء والرسل فهو علم نسبي إلاّ ما آتاهم اللّه إياه من العلم المطلق ﴿وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً﴾ ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلاّ بما شاء﴾ ان اللّه قد أحاط بكل شيء علمه، فمعارفنا نحن البشر معارف محدودة لها مصادرها ولها وسائلها وهي محددة بالمصادر والوسائل التي لا تستطيع تجاوزها، ونسبيتها هذه تجعلها معارف يطرأ عليها التغير ويطرأ عليها التبدل. اللّه سبحانه وتعالى جعل للمعرفة عندنا مصدرين لا ثالث لهما: المصدر الأول هو الوجود، هذا الكتاب المفتوح، الكون كله بما فيه من حياة. والمصدر الثاني: هو الوحي والوحي هو كتاب فيه سنة والكتاب هو القرآن المنزل على محمد صلّى اللّه عليه وآله وسلّم المفتتح بالفاتحة المختتم بالناس، المعجز، المتحدى به. والسنة هي أقوال «رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلّم» وأفعاله وتقريراته. وهنا يمكن من خلال النظر الى المصدرين أن نجد أننا أمام نوعين كبيرين من أنواع المعرفة. نوع يمكن أن يندرج تحت مفهوم عالم الغيب، ونوع آخر يمكن أن يندرج تحت مفهوم عالم الشهادة. وفي كلا الأمرين أو كلا العالمين فانه لا مصدر لنا للمعرفة إلاّ هذان المصدران، (الوحي والوجود). أما الوسائل التي نتوسل بها إلى الوصول للمعرفة فهي العقل والحس. لماذا العقل والحس؟ يقول اللّه سبحانه وتعالى: ﴿واللّه أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ فالسمع والأبصار والأفئدة تعني أن العقول والحواس هي وسائلنا للوصول إلى المعرفة. فالعقل في القرآن الكريم لم يذكر كاسم، أو شيء مجرد أو معرف بالألف واللام كما نتداوله. ولكنه كان دائماً يذكر على شكل فعل ﴿لعلهم يعقلون﴾ و﴿أفلا يعقلون﴾. وكما

قلت في يتفكرون ويتذكرون. ان من حكمة اللّه سبحانه وتعالى أن يذكر هذا الشيء بصيغة الفعل كأنه يريد أن ينبهنا الى ان هذا أمر تقوم عليه أمور ثلاثة عقل مجرد لا اهتمام فيه كاهتمام الفلاسفة ولكنه قوة يُعقل بها فلا بد لها من شخص جوهر يحملها كأنها عرض كما يعبر عنها الفلاسفة والمناطقة تحتاج الى جوهر يحملها وهو الذات وتحتاج الى الوعاء الزمني طبعاً فيعبر عنها بعقل ويعقل وغير ذلك. وهذا أمر دائم لا ينظر اليه على أنه غاية أو هدف في حد ذاته بقدر ما ينظر اليه على أنه حركي. حتى أن علماءنا حينما ذكروا العقل كدليل من أدلة الشرط وجاءوا الى محاولة تفسيره اختلفت عباراتهم في هذا كما يقول امام الحرمين «صاحب البرهان المعروف» ولم يعن أحد من أصحابنا بتفسيره أو محاولة بيان حقيقته إلاّ الحارث المحاسب، الذي له بعض العناية بمحاولة بحث ذات العقل أو ماهية العقل وحقيقته ولديه في ذلك كتابان كتاب «العقل وفهم القرآن» وكتاب ثان أظنه بعنوان «العقل والقلب» أو نحو هذا وكلا الكتابين مطبوع فأحال عليه وقال: ان الذي يهمنا نحن هو هذه القوة التي تسمى بالعقل والتي بها يحكم الانسان على الأشياء سواء كان محلها القلب أو محلها الدماغ أو سميت العقل أو الفؤاد أو النفس أو غير هذا، فاننا نعني بها هذه القوة ولم يعنوا بتفسيرها. وابن العرب لديه كلام قريب في هذا حينما قال «هو القوة التي يحتاجها السكران اذا سكر أو تضطرب عنده وهي موجودة بالانسان العادي بشكل سوي وهذا ما نعبر عنه بالعقل ولكن ماهيته وحقيقته لا دخل لنا بها» والتكلم فيه كدليل شرعي كلام طويل عريض وله مجالاته وحدوده ولكن لم يعنوا في بيان حقيقته، ونحن لا تهمنا حقيقته أيضاً أو ماهيته بشكل كبير وانما الذي يهمنا ان هذه القوة المعهودة المعروفة لدى الانسان هي وسيلة المعرفة وهي المكلف الأول. ففي قضية التكاليف فان أول واجب هو المعرفة وقد وجبت المعرفة على العقل: فأول مكلف هو العقل الانساني الذي كُلف بمعرفة اللّه سبحانه وتعالى وأصبح من

الواجب عليه النظر في معجزة الأنبياء والنظر في الكون لكي يصفه. والحس بكل أنواع الحس التي يستطيعها يعتبر الوسيلة الأخرى من وسائل المعرفة. وكل هذا بدون محاولة ايجاد حواجز أو وضع مجالات. بالنسبة للمعرفة ذاتها فان أي معرفة لا تمر من طريق العقل أو الحس معرفة مرفوضة. فالاسلام ينبه بوضوح إلى أن المعرفة المرفوضة لا تقبل إلاّ إذا مرت من احدى قناتين: إما من قناة العقل وإما من قناة الحس. فالعقل والحس هما الوسيلتان للوصول الى المعرفة، وبالتالي رفض الاسلام أيمعرفة لا يقوم عليها برهان وسماها ظناً، ليس الظن بالمعنى المنطقي الذي هو ادراك الطرف الراجح، ولكن الظن المقابل لمفهوم الوهم عند المناطقة ﴿إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾ هنا الظن ليس هو الظن الذي يأخذ به المجتهد.. الظن الغالب، الذي هو الأخذ بالطرف الراجح وانما هو المقابل للوهم. فدائماً يقول القرآن ﴿هل عندكم من علم فتخرجوه لنا﴾ ؟ ويقول: ﴿إن عندكم من سلطان بهذا؟ أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾. فأي معلومة لا يقوم برهان على صدقها فهي غثاء.. وهي لفظ الانسان غير مخاطب بالأخذ بها، وأي معلومة لا تمر باحدى هاتين القناتين ستقبلها هي من قبيل ما لا برهان عليه ومن قبيل ما لا دليل عليه ومن قبيل الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً فببساطة شديدة اذن نستطيع أن نقول ان الانسان لا يملك إلا علماً نسبياً ومصادر علمه نوعان، وحي وكون ووجود، ووسائل علمه وسيلتان: العقل والحواس. والوحي والوجود معلوم والقوة العاقلة مدركة كذلك الحس معلوم. والمعلومة لا تقبل اطلاقاً بدون برهان وأي علم يقدم للانسان لا بد أن يبرهن عليه.

نأتي الى المجالات.. مجالات المعرفة. قلنا هناك عالمان نستقي أو نحتاج الى المعرفة فيهما أو عنهما، عالم غيب وعالم شهادة. عالم الغيب: للناس تفسيرات مختلفة للغيب هل هو ما غاب عن الحواس؟ هل هو عالم الآخرة؟ وعالم الشهادة هل هو العالم المشهود؟ وما هي حدود الشهادة وما هي حدود

الغيب؟ فيهاكلام كثير ولكن الذي يهمنا منه أننا نريد بالغيب ذلك الذي لا يمكن ادراكه بحاسة. وربما تكون الحاسة الوحيدة التي يمكن أن تعمل فيه هي السمع. وكل شيء عن أخبار الماضي الذي لم نشهده ويستحيل أن نشهده ﴿وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون﴾ و﴿ما كنت بالجانب الغربي أذ قضينا الى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين﴾ هو غيب أي أمر غائب. وعالم الآخرة ماذا بعد الموت.. ماذا في القبر... ماذا بعد القبر؟.. ماذا في الحشر؟.. ماذا في الجنة؟.. ماذا في النار؟ كل هذه من أمور الغيب. في أمور الغيب المصدر هو الوحي، ووسيلة الادراك هي العقل يوصل اليه السمع فيدرك الأمر ويقتنع به بما زوده اللّه سبحانه وتعالى. وأحياناً يجبر على القناعة من خلال البداهة ومن خلال الضرورة وأحياناً يصل الى القناعة بنوع من التأمل، وبنوع من التدبر، وبنوع من الفحص، ولكن هذا العالم الذي هو عالم الغيب لا مجال للوصول اليه الا من خلال الوحي ووسيلتنا للوصول اليه هي الوحي. أما بالنسبة لعالم الشهادة فالكون كله في هذا الوجود، وسيلتنا اليه هي الحواس ولكن هنا لابد أن نتنبه لشيء مهم جداً لكي تزول الفواصل، فنحن الآن في مجال شديد الخطورة بمعنى أن هناك رمالاً متحركة، لن نستطيع أن نضع حداً فاصلاً وتقول العقل هاهنا يقف ولا يجوز له أن يتقدم قدماً واحداً الى الأمام، ولا تستطيع أن تقول الوحي يقف هنا وليس له أن يتخطى هذه المنطقة الحرام. فالعلاقة بين العقل والوحي علاقة شديدة التعقيد ومن العسير جداً أن تضع خطوطاً فاصلة دقيقة نبينها بالشكل الذي يتصوره الناس. اللّه سبحانه وتعالى يقول: ﴿ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشوراً﴾ فاللّه سبحانه وتعالى يشير باستغراب شديد أن هؤلاء اتوا على القرية التيأمطرت مطر السوء ورأوها بأعينهم فهي أمر محسوس لديهم، ورغم الرؤية لم يحصل لديهم العلم (أفلم يكونوا يرونها)؟.. بلى كانوا يرونها،

ولكن لم تحصل المعرفة ولم يحصل العلم، لماذا؟ ﴿بل كانوا لا يرجون نشوراً﴾. اذن الحس قد يحول المعرفة الى العقل ولكن العقل لأي سبب لا يكون مستعداً لقبول هذه المعرفة، ليس لديه رفض لأنه لم يحاكم أصلاً ولكن الباب مغلق فما دخلت المعلومة. الحواس قامت بواجبها ونقلت... العين رأت القرية التي أمطرت مطر السوء وقامت بواجبها ونقلتها الى العقل لكن العقل لم يفهم ولم يدرك ولم يقم بأي شيء في هذا المجال، فلم تحصل نتيجة ولم تحصل معرفة ولا ثمرة معرفة، لماذا؟ ﴿بل كانوا لا يرجون نشوراً﴾ لأنه لم يكن يؤمن، لأنه لم يكن يرجو النشور، فلم يستفد معلومة ولم يبن شيئاً على تلك المعلومة الحسية الموجودة أمامه. لكن لابد من الاقتراب من حدوده مع أننا يجب أن لا يغيب عن بالنا اطلاقاً انه من المتعذر أن تضع حدوداً دقيقة بين مجالات العقل وبين مجالات الوحي. وينبغي أن تكون لدينا قدرة في بعض المواقع أن نقترب من خلال عملية تقريب. ان هذه القضية قضية للعدل فيها المجال، وهذه قضية لابد أن يكون مصدرها الوحي وهذه قضية لابد أن يكون مصدرها الوجود، وهذه قضية ندلل على صحتها بوسيلة العقل، وهذه قضية ندلل كذلك على صحتها بوسيلة الحس. دعونا نعتبرها نوعاً من الفرضيات التيلابد منها في بعض الأحيان فاذا كان الأمر من عالم الغيب المحض كقضية من قضايا الآخرة فلا ينبغي أن نطالب بأي دليل من الوجود أو من الحس عليها. ومنطقنا هنا يقول الدليل على هذه القضية يجب أن يكون دليل سند ووسيلة الادراك هي العقل وحده، فالوحي مصدر والوسيلة هي العقل. ولكن لا أطالب بأن أقدم دليلاً حسياً على شيء من عالم الغيب، وهذا أمر غير واجب ومنطقي لا يقبله. واذا كان الأمر من عالم الشهادة فيفترض أن يكون في مقدوري أن أقيم عليه دليلاً حسياً فلي أن أهتدي بالوحي، ولي أن آخذ ما يتعلق بذلك الأمر من الوحي ان تعلق به وحي. ولكن الأصل أن يكون عندي قدرة على أن أحصل على دليل عليه من عالم

الشهادة وأن أتوسل اليه بالحس. وهنا يصبح لدى المسلم معيار واضح لاختبار وغربلة المعرفة أياً كان نوعها والاستدلال عليها. هنا اذا تبينت لدينا مصادر المعرفة وتبينت لنا وسائلها وتبين لنا أننا لا نقر بمعرفة الا اذا قام دليل عليها، وتبين لنا كيف يُقام الدليل ومجالات الدليل، تبين لنا آنذاك عمق الأزمة التي نعيشها في أيامنا هذه. وفي وقت تخضع كل مدارسنا وجامعاتنا وفكرنا ومعارفنا الى التعريف الذي وضعته اليونسكو منذ سنين وظل هو تعريف المعرفة: «المعرفة كل معلوم خضع للحس والتجربة، فهذا التعريف هو المسيطر الآن ندرسه من المدارس الابتدائية والى المراحل الجامعية المتقدمة، المعرفة عندنا من خلال تعريف اليونسكو الذي لا يزال هو التعريف الثابت والمتعارف عليه بين أمم اليوم، كل معلوم خضع للحس والتجربة. ومعنى هذا أنني أدخل كافة المعلومات التي جاءت عن طريق الوحي في حيز الخرافة والأسطورة. وأعلم آنذاك السبب الذي يجعل أبناءنا الذين تربوا على هذه المعرفة يرفضون فكرة وجود معرفة اسلامية ويشعرون بانفصام بين ما يقرأونه من معارف ويتلقونه من علوم وثقافة وبين عقيدتهم الايمانية. وبالنسبة لنا نستطيع أن نقول المعرفة: «كل معلوم يمكن أن يقام الدليل على صحته من العقل أو التجربة أي من العقل أو الحس، لأن الوحي أو ما دل عليه الوحي معلومات قام الدليل على صحتها وقام الدليل العقلي عندي على صحتها، ومصدرها الوحي، والوحي عندي قام الدليل العقلي على صحته من خلال ما قلنا: التحدي والاعجاز.

ونحن للأسف الشديد في غمرة دراساتنا نسينا أن الاعجاز هو الدليل الدائم على صحة القرآن الكريم وصحة مصدريته ونسبته الى البارئ سبحانه وتعالى وأن هذا الدليل ينبغي أن يكون على الدوام حاضراً في عقل الانسان المسلم وهو يمارس أي لون من ألوان المعرفة. فالاعجاز هو دليله على صحة القرآن الكريم وصحة نسبته الى البارئ سبحانه وتعالى وهو كما قلنا دليل حسي تجريبي.

فالقرآن الكريم تحدى الناس أن يأتوا بمثله، تحدى الناس أن يأتوا بعشر سور، تحدى الناس أن يأتوا بسورة فعجزوا. والعجز ظاهر ومحسوس ولم يأت أحد من البشر لا في القديم ولا في الحديث. ومع وجود الدراسة والدواعي من خلال معاداتهم للاسلام ومعاداتهم «لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلّم» لم يستجب أحد لهذا الداعي ويطرح قرآناً، والمحاولات التي جرت من قبل بعض العرب كانت محاولات مضحكة حفظ التاريخ بعضها كمحاولة مسيلمة الكذاب وبعض المحاولات الأخرى، وحفظ التاريخ الأدبي بعض هذه المحاولات. ولكن عامة العرب ظلموا أنفسهم ولم يحاولوا هذه المحاولة، حتى زعم الجاحظ وغيره أن هناك صرفاً عن ذلك فلا يعقل وهم أساطين البلاغة أن يعجزوا حتى عن مجاراة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلّم وهو منهم، ويقول أنا أفصح من نطق بالضاد من قريش، فكونهم يعجزون فلابد أن يكون اللّه قد صرفهم عن المحاولة، وللبلاغيين كلام كثير في مذهب الصرفة وتدليله والرد عليه. هذا ما يتعلق بنظرية المعرفة ومصادرها ووسائلها وأدواتها، أما غاياتها ومقصدها فان اللّه سبحانه وتعالى قد علمنا أن لا نأخذ شيئاً من علم ذاته فليس هناك علم من أجل العلم، واللّه سبحانه وتعالى جعل لخلقنا غاية **﴿وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون﴾** فقد جعل عبادته جل شأنه هي غاية الوجود كله، فالعلم والمعرفة في خدمة العبادة والعبادة في مفهومها الشمولي العام يدخل ضمنها القيام بمهام الاستخلاف ويدخل ضمنها القيام بمهام العبادة الفردية والقيام بمهمة الإعمار **﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾**. ويقول العرب، الألف والسين والتاء اذا دخلت على فعل أفاد الطلب **﴿وهو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾** أي طلب منكم أن تكونوا معمرين لها، فأنتم موجودون فيها لانشاء عمران أو كما نعبر نحن اليوم لبناء حضارة.. فالعبادة ليست كما قصرها العقل المسلم بعد الأزمة على ممارسة الشعائر ولكن العبادة في مفهومها العام القيام بالشعائر بالنسبة للفرد

والقيام بمهمة الخلافة والقيام بمهمة اعمار الكون واقامة الحضارة فيه واقامة العدل فيه وبنائه على قيم الحق التي أرساها البارئ سبحانه وتعالى. ومن هنا تصبح عندنا العلوم أو المعارف علوماً مذمومة وعلوماً ممدوحة. فهناك علوم يذمها الشرع وهناك علوم مقبولة وممدوحة. والعلوم التي يذمها الشرع هي العلوم الضارة أو العلوم التي تخل بمهمة الانسان في هذا الوجود. فأي علم يضر بالانسان ويضر بالحياة ويضر بالبيئة ويضر بالوجود هو علم مذموم أي علم لا يقدم للانسان النفع في دنياه أو أخراه بل يكتفي بأن يشغل وقته ويبدد طاقته. أما العلم الممدوح فهو ما عدا ذلك، مما يمكن أن يقدم للانسان نفعاً في دنياه أو أخراه.

ننتقل الى نقطة أخرى ـ ولا أريد أن أطيل عليكم في أمر العلم اليوم ولا فلسفاته ولا أريد أن أطنب في أمراض المعرفة وفي أمراض نظرية المعرفة بصفة خاصة. ولكنني أريد أن ننطلق بعد ذلك للاجابة عن سؤال: ما هي مسوغات دعوتنا الى اسلامية المعرفة وبناء المعرفة بناء اسلامياً واقامتها على نظرية معرفتنا التي قدمنا ذكر معالمها بايجاز؟ ان بعض المسلمين يستدلون بالأصوات الكثيرة التي ترتفع في الغرب الآن بقصد الأخذ بفكرة موضوعية العلم ويقولون انه ما دامت الموضوعية غير ممكنة فما الذي يمنع أن نقول نحن باسلامية المعرفة، وتقولون أنتم بنصرانيتها، أو بأي اطار تختارونه؟ وفي الحقيقة فان هذا القول ضعيف في الاستدلال لما نريد. فدليلنا على ما نريد ليس هذا لأن هذا القول وان ساعد على اسكات الخصم فانه يكاد يبنى على الاعتراف بعدم وجود حقيقة موضوعية نسعى لادراكها. ونظرية المعرفة التي ذكرنا معالمها تفترض وجود حقيقة موضوعية نسعى لادراكها في عالم الغيب من خلال الوحي وفي عالم الشهادة من خلال الوجود أو من مصدر الوجود وهناك نتوسل بالعقل وهنا نتوسل بالحس. اذن هناك حقائق موضوعية يسعى الانسان لادراكها، فالقول بأنه

ما دمتم تعترفون بأن العالم لابد أن يتأثر بأي اطار فلسفي يستند اليه، فأنا أريد أن أتأثر باطار الاسلام قول ضعيف. واذا قلنا ان نسبية العلوم هي التي تبرر لنا القول باسلامية المعرفة، وان العلوم تعبر عن ميول ذاتية ونحن نريد أن نعبر عن ميولنا الاسلامية، فان هذا أمر خاطئ وليس هو ما نريد وليس هذا مبرراً لنا لمثل هذه الدعوة. فموضوع الدعوة الى اسلامية المعرفة يعني افتراض ان الموضوعية ممكنة وان بعض الأطر سواء كانت فلسفية أو ايدلوجية أو أية مؤثرات أخرى بالقياس العقلي خير من البعض الآخر وان الاطار الاسلامي هو خير تلك الاطر وأصلحها. لكن القول بصلاحية الاطار الاسلامي وأفضليته على ما عداه من الأطر الأخرى فهو مبني على أن الأطر الأخرى تحول دون ادراك جملة من الحقائق، فنحن لا نريد أن ندعو دعوة عامة بأن نزعم ان الاطر الأخرى سواء كانت فلسفية أو دينية أو مذهبية أو نحوها تحول دون ادراك جميع الحقائق وان الاطار الاسلامي هو الذي يسمح بذلك، لا. ولكن نستطيع أن نقول ان الأطر الأخرى تحول دون ادراك بعض الحقائق، وان الاطار الاسلامي يسمح بادراك سائر الحقائق. كيف؟ لأن اللّه سبحانه وتعالى وصف الآخرين بقوله ﴿**يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون**﴾ فكونهم تقيدوا بمصدر واحد من مصادر المعرفة فأخذوا بالوجود وتقيدوا بوسيلة واحدة هي الحس جعلهم يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ويجهلون شيئاً آخر. فهم اذن يعلمون شيئاً مما يتعلق بالحياة الدنيا وبحبسون أنفسهم في اطار لا يعترف بوجود الآخرة ويحبسون معارفهم في مصدر واحد هو الوجود ويقتصرون على وسيلة واحدة هي الحس وإن تنوعت! ثم ان هذا الاطار حتى في مجال الحس وحده يعتبر قاصراً لأنه حتى في مجال المحسوس لا يجعلهم قادرين على ادراك بعض المحسوسات وهنا يأتي قول اللّه جل شأنه ﴿**ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشوراً**﴾... كانوا يرونها لأن كلاً

منهم ذو عينين، وكانوا يعلمون شيئاً عنها، الشي الذي وصفته سورة الروم، يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا. فالسياح يزورون هذه القرية أو غيرها ويعجبون بها، لكن انكارهم للآخرة وكونهم يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون يجعلهم يعلمون هذا القدر فقط، أما الأمور الأخرى فان اطارهم العقيدي لا يسمح لهم بأن يعلموها. ولذا يقول سبحانه وتعالى **﴿ولقد تركنا منها آية بيّنة لقوم يعقلون﴾** هي نفس القرية، هي مصدر علم، ومصدر معرفة غابت عن هؤلاء الناس فلم يعلموها في الوقت الذي تركناها فيه من أجل أن تكون آية ودليلاً وبرهاناً لقوم يعقلون، أي تركنا فيها آية ودليلاً وشاهداً لقوم يعقلون، فرؤية ما بقي من القرية على أنه آية يحتاج الى كمال النظرة البادية، وهذا الكمال لا يتأتى لمن حبس نفسه في اطار أيدلوجي لا يسمح فيه لدخول الآخرة. ولذلك فان أي تحليلات نقرؤها ونسمعها لهؤلاء الذين لا يؤمنون بالآخرة لا يمكن أن تتسم بالشمولية لأن نصف المعرفة ملغى عندهم ومطروح جانباً والمؤثرات التي عليهم في هذا المجال لا تسمح لهم بالنظرة الشاملة أو النظرة الكلية. في الوقت نفسه أنا لا أزعم أن إطاري لا يسمح لي بأن لا أدع شيئاً على الاطلاق لكن أقول ان إطاري يسمح لي بأن ادراك النظرة الشمولية ان لم تكن كاملة فعلى الأقل أكثر من سواها. وفي ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نناقش شبهة كثيراً ما تذكر لتأييد الاطار الالحادي للعلوم. يقولون ان العلوم الطبيعية قد حققت انجازات كبيرة، نقول لا شك عندنا في ذلك، يقولون ولو لم تكن قائمة على حق في تقريرها للواقع وفي تفسيرها له لما نتجت عنها هذه الانجازات، ومرة ثانية نقول نعم لا شك عندنا في ذلك، فيقولون اذن يلزمكم أيها المسلمون الاعتراف بصحة الاطار الالحادي الذي وضعت فيه هذه العلوم أو يلزمكم على أقل تقدير الاعتراف انه هو الاطار المناسب للبحث العلمي لمثل هذه العلوم، وان كان له مشكلات في مجالات أخرى، ونقول ان هذا الكلام يمكن أن يصلح

حجة على من يزعم أن الملحد لا يمكن أن يدرك أي نوع من أنواع العلم وقد قلنا بغير ذلك. نحن لم نقل ان الملحد أو غير المسلم يستحيل أن يدرك أي نوع من أنواع العلم، نحن قلنا يستطيع أن يدرك ربما نصف العلم **﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾** فلو أننا قلنا لا يمكن لغير المسلم أن يدرك أي علم صح أن يستدل علينا بهذا. ولكن ونحن نقول **﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾** لا يمكن الاحتجاج علينا في هذا! فالكافر والمؤمن كل منهما يعلم بوجود الليل والنهار والشمس والقمر والأشجار والأنهار والبحار ويعلمان كثيراً من الأسباب الطبيعية ويأخذان بها. فهناك علم مشترك بين الاطارين، الاطار الالحادي والاطار الايماني، هناك علم مشترك لا شك في هذا! فما يدركه الانسان أو يعترف به في ظل الاطار الالحادي يمكن أن يدركه الانسان ويعترف به في ظل الاطار الايماني كذلك، لأنه أمر مشترك بين الاطارين وليس في الاطار الايماني ما يمنع من ادراك أية حقيقة تقع في ادراك هذا الحيز. فالدعوة الى اسلامية العلوم اذن هي دعوة إلى تأكيد الموضوعية لا الى رفضها ولا الى التخلي عنها، لأنها دعوة الى أن يكون الاطار الفلسفي نفسه أو اطار العلوم الفلسفي نفسه مرتكزاً على حقائق موضوعية لا أهواء ذاتية ولا معتقدات ظنية، انها دعوة الى أن يفكر العالم ويشاهد ويجرب ويستنتج وهو مؤمن باللّه سبحانه وتعالى وبأن محمداً رسول اللّه وبأن القرآن كلام اللّه، لأن هذه الأمور التي ذكرناها (اللّه ـ الرسول ـ القرآن) بالنسبة لنا حقائق موضوعية ولدينا عليها البراهين ولدينا عليها الأدلة، وهناك أدلة عقلية على صحتها، فهي ليست مجرد دعاوى اعتقادية بل هي ايمان يقوم على علم، ولذلك يقول اللّه جل شأنه **﴿فاعلم انه لا اله الا اللّه﴾** ويقول **﴿وليعلم الذين أوتوا العلم انه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم وان اللّه لهادي الذين آمنوا الى صراط مستقيم﴾** . فاذا كان بعض الناس لا يؤمن بهذه الحقائق لجهله بها أو لعناده فليس للانسان

المسلم أن يعلق ايمانه بها ويجمده لكي يثبت موضوعيته أو حياده العلمي. فالملحدون لم يصبروا الى أن يلحد الناس كلهم حتى يقوموا بتجاربهم وبعلومهم. ونحن لا داعي لأن نصبر أو أن ننتظر حتى يؤمن الناس كلهم ويسود الاطار الايماني ولكن علينا أن نمارس من خلال اطارنا هذا معارفنا وعلومنا وتجاربنا سواء كانت في مجال الشهادة أو في المجال الغيبي ونطرحها من خلال نظريتنا للمعرفة ومن خلال اطارنا هذا. ان المشتغلين بفلسفة العلوم الغربية وتنظيرها ومنهجها أو الجامعين بين الأمرين سيهتمون بحديثنا هذا. فحديثنا هذا ليس موجهاً للمسلمين وحدهم. فهناك العالم النصراني المؤمن بالمسيحية المعتز بها، وهناك العالم اليهودي المؤمن باليهودية والمعتز بها، وكل هؤلاء يهمهم هذا الذي نقوله في مجال الاطار الايماني للعلوم والاطار الالحادي والمقارنة بينهما، لماذا؟ لأن كثيراً من المشتغلين بالعلوم والفلسفة العلمية والمشتغلين ببعض العلوم التي تطورت كثيراً كالفيزياء وغيرها بدأوا يضيقون ذرعاً بالاطار المادي الذي وضعت العلوم فيه، وبدأوا يفتحون الحديث مرة أخرى عن دلالات حقائقها على وجود الخالق سبحانه وتعالى وهذا أمر كان الى عهد قريب جداً يعتبر خيانة للعلم فقد كانت محاولة الانسان من خلال قضية علمية أن يشير الى أن هذه القضية تشير الى خالق... تعتبر خروجاً على العالم وخيانة بل ان مجرد السؤال عن حالة الكون كان يعتبر بدعة في نظر هذا النوع من العلميين، فضلاً عن أن يكون له جواب سواء كان هذا الجواب خطأ أو صواب. نحن نحتاج اذا وضح عندنا الاطار المعرفي واستبانت لنا معالم لنظرية المعرفة عندنا، نحتاج أن نخرج بتصور عام للانسان.. تصور عام نقول به ان الانسان في أصله الفطري كذا وكذا، لا بد من هذا التصور ولا بد أن نقدمه ولا بد أن نبحث عنه في الاسلام، فنقول ان الرسول عليه الصلاة والسلام بدأ بهذا وقال «كل مولود يولد على الفطرة ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» فلا بد أن نطرح تصوراً أياً كان! فالمتخصصون

في علم الانسان من أبنائنا الذين يهمهم هذا الاطار وتأصيله ورسوخه وأن يأخذ مكانه في البحث العلمي لا بد أن يسهموا في تقديم هذا الاطار أو هذا التصور. فاللّه سبحانه وتعالى ينبه بقواعد كثيرة من هذا. لا بد أن نطرح تصورنا عن المجتمع الانساني، أيضاً لا بد للانسان المسلم أن يقدم تصوراً عن المجتمع، ما هي صورة المجتمع في أنظارنا؟ ما هي النفس الانسانية؟ على علماء المسلمين أن يقدموا تصوراً عن النفس الانسانية، فقبل أن نقول باسلامية علم النفس وكيف تكون اسلامية علم النفس ربما نحتاج كحجر زاوية أن نقدم تصور الاسلام للنفس الانسانية لنبني عليه أبحاثنا في هذا المجال فاذا أصبح لدينا تصور للانسان، وتصور للمجتمع، وتصور للنفس، وتصور للكون، وتصور للوجود، فان هذه التصورات سوف تخدم هذا الاطار خدمات لا يمكن الاستغناء عنها. فعندما يقول اللّه سبحانه وتعالى **﴿ان اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** فانه يعطينا قانوناً اجتماعياً معروفاً شاملاً لكل المجتمعات وليس للمجتمع الاسلامي وحده. وميدان علماء الاجتماع المسلمين لا يقتصر على المجتمعات الاسلامية بل يجب أن يمتد الى المجتمعات الأخرى فهم ربما يكونون قد أسسوا هذه العلوم الاجتماعية والانسانية لدراسة المستعمرات وكيفية التعامل مع أبنائها فالانثروبولوجيا تقريباً هي لدراسة انسان المستعمرات وكيفية التعامل معه، كذلك قضايا الاجتماع وقضايا علم النفس تقريباً وضعت لدراسة الغرب للانسان الآخر وكيفية تعاملهم معه. نحن لا نريد أن ندرس الانسان كما هو ولكن نريد أن نبين التصور الاسلامي لنعرف دورنا. لنتصور الآخرين، ولنستطيع أن نتصور دور الالحاد والايمان والكفر وأنواع الالحاد المختلفة، وكل هذا لا يمكن تصوره التصور السليم بدون هذا الاطار. وهذا الاطار الاسلامي إذا أخذته بنظرية المعرفة الاسلامية واذا أخذت بالاطار الاسلامي هذا، واتخذت منه الاطار المرجعي لي فهل يعني هذا أن كل ما أقدمه من نظريات سيكون صحيحاً؟.. لا!

فالخطأ الذي وقع فيه بعض أسلافنا لا ينبغي أن نقع فيه مرة أخرى، فان يصبح عندنا «كرخي» آخر في القرن العشرين والخامس عشر الهجري يقرر قواعد ويقول بأن أية آية أو حديث يأتي أولوه واشرحوه وان نظريتي هي الأساس أمر مرفوض. فكل ما نطرحه في هذا المجال خاضع للبحث والمناقشة وللامام أبو حنيفة قول في هذا كان أدق من قول تابعه المتأخر عنه بثلاثة قرون كان يقول: «هذا الذي نقوله رأي يحتمل الخطأ والصواب فاذا وجدتم الحديث يخالف هذا فاضربوا برأيي عرض الحائط»، فكل ما يمكن أن ينتجه عالم الاجتماع وعالم النفس المسلم في ظل هذا الاطار لا يتحول الى اسلام وانما يتحول الى نظريات الى فكر اسلامي يحتمل الخطأ والصواب ويبقى البحث دائماً مستمراً للوصول الى الصواب.

هناك بعض قضايا العلوم والفلسفة التي نقلت عن التراث اليوناني ومنها تصنيف العلوم. فهناك أسطورة شائعة لم تخضع لبحث تاريخي للتأكد منها.. وهي أنهم يقولون ان هناك مجموعة من الكتب من التراث اليوناني كانت تهدد المسيحية في حينها محفوظة في دير، وان اسحق بن ميمون وآخرين طُلب منهم أن يترجموها، فذهبوا الى الدير وترجموها.. وهذه الرواية سواء صحت أم لم تصح فان ما يعنينا منها أن كثيراً مما ترجم من هذه الكتب قد زاد في ارباك العقل المسلم وتصوراته عن النفس وعن الحياة وعن الوجود، والناس في فترات معينة تعشق الغريب أياً كان وتميل نحو الخرافة. ورسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلّم حينما رأى ورقة من التوراة بيدي سيدنا عمر قال مغضباً: «أكتاباً مع كتاب اللّه وأنا بين ظهرانيكم؟ لو كان أخي موسى حياً ما وسعه الا اتباعي» وهذا لا يقتصر على توراة ولا انجيل وانما التراث الاغريقي اليوناني بوثنيته وبما وراءه من فلسفات بكل تفاصيله وبكل فروعه، ينقل ويلقى في ساحة الثقافة والمعرفة الاسلامية وتصنف العلوم وفقاً للتصنيف الفلسفي اليوناني وتبدأ تصورات العلوم.

وأبرز ما يدخل ضمن ما نسميه بفلسفة العلوم ونظرية المعرفة تستورد من التراث، ويبدأ المسلمون يتحاكمون اليها ويحاكمون تراثهم اليها في كثير من الأحيان. لقد صنفت العلوم الاسلامية كلها بأنها ـ على أيدي سدنة هذا التراث، أبو اليعقوب الكندي تلاه الفارابي ـ صنفت بأنها العلوم الالهية والعلوم النقلية، ونصوا على أن هذه العلوم لا مدخل للعقل فيها، وهذا نص خطير جداً. فحينما يقال هذه علوم منقولة الأصل ليس هناك مشكلة فهي علوم منقولة فعلاً ولكن حينما يقال، لا مدخل للعقل فيها فان هذه قضية أخرى، تعني دق أسفين ووضع فاصل بين العقل وبين هذه العلوم وهو فاصل لا وجود له، ولكنهم نقلوه من التراث اليوناني. فالتراث اليوناني كان يصنف الالهيات في هذا الحقل أو يضعها في هذا المجال. فهم تقريباً وضعوها في مجال اللامعقول أو ما نسميه مفهوم الاسطورة أو نحو ذلك. وضعوها عن قصد أو عن غير قصد هذا لا يهم، ولكن المهم أنه أخضع العلم الاسلامي لنفس فكرة التصنيف التي سادت في تلك الفترة وهذه سلبية أخرى. وقبول بعض المسلمين لهذا التصنيف يبدو لخلو الساحة من تصنيف بديل فربما لو أن المسلمين قد بادروا أو سبقوا وصنفوا علومهم وأبرزوا نظرية معرفتهم وبرزت علومهم لما احتيج الى هذا وما كان هذا قد وضع وبرز. هذه العوامل كلها وما ذكرناه في مجال الأزمة الفكرية وقد نكتشف أو يكتشف سوانا غيرها ويضيفها أيضاً، جعلت المسلمين لا يتجاوزون في مجال الاستنباط من القرآن سوى المجال الفقهي تقريباً.. بمعنى أنها جعلت العلوم التي يأخذها المسلم من القرآن هي العلوم المندرجة تحت الفقه. والعلوم المندرجة تحت الفقه بعضها يتعلق بالعقائد قبل أن تستبين وتتمايز العلوم، وبعضها يتعلق بقضايا السلوك والمعاملات وغيرها. ولذلك ينسب الى أبي حنيفة كتاب الفقه الأكبر وهو كتاب بالعقائد وليس بالفقه بمفهومه الدقيق، الذي أخذه بعد ذلك «معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية». وأيضاً لابد من التأكيد

على قضية أساسية في الفهم الفقهي. فالفقه من شأنه أن ينظم حضارة قامت، لكن أن ينشئ أو يوجد حضارة فليس الأمر كذلك. لأن الفقه عبارة عن ضبط لوقائع ونوازل تكون قد حدثت وبيان وجه الحق أو الصواب فيها من عدمه. والفهم الفقهي بطبيعته فهم ذو طابع جزئي فردي بمعنى أنه دائماً تأتي قضية جزئية فيأتي رجل ويقول حصل كذا... فيقول له الفقيه الجواب كذا... أو يكتب الفقيه من فعل كذا فعليه كذا.. ومن قام بالشيء الفلاني عقابه أو صوابه أو عليه أو جزاؤه كذا.. هذا بناء قانوني جزئي يدرك أخواننا القانونيون طبيعته تماماً.. فهي طبيعة جزئية تدرس الواقعة الجزئية كما هي، وتحاول تطبيق النص عليها.

ردود د. طه على الأسئلة والتعقيبات:

د. جمال عطية:

أود أن يفسح د. طه لنا المجال ويعطي فرصة لمن يريد التعليق ولم يتمكن من التعليق على محاضرة الأمس، قبل أن يبدأ في محاضرته الجديدة: واسمحوا لي أن أبدأ بنفسي... بسم اللّه الرحمن الرحيم.. كان موضوع حديث د. طه أمس هو استخدام علم أصول الفقه كمنهج للعلوم الاجتماعية... وأقول انه من المعروف ان أصول الفقه وضعت في الأصل لضبط الأحكام التكليفية وهي أفعل أو لا تفعل على المراحل الخمسة المعروفة وهي: التحريم والكراهة والاباحة والندب والوجوب. فكيف نمد المنهج الذي وضع لضبط الوصول الى المعرفة لضبط ظواهر اجتماعية أخرى هي في الحقيقة قوانين أو سنن قوية نريد أن نعرف بها العلاقة بين ظواهر معينة بعضها والبعض الآخر ومدى الارتباط بينها. فاختلاف الطبيعة بين موضوع العلوم الاجتماعية وبين موضوع العلم الشرعي هو الذي يطرح هذا التساؤل. وأنا بهذا الطرح لا أقصد الاعتراض على محاولة الاستفادة من أصول الفقه.. بل بالعكس أقترح أن يستفاد من أصول الفقه ولكن ألا يعتبر هو المنهج؟ فهو المنهج بالنسبة للفقه والأحكام التكليفية، ولكن منهج

العلوم الاجتماعية هو منهج تدريجي، أما أن نثري مناهج العلوم الاجتماعية بادخال عناصر من علم أصول الفقه اليها، فهذا ما أطمئن اليه دون تردد!

ومن أهم ما يمكن الاستفادة به من علم أصول الفقه في العلوم الاجتماعية هو موضوع استخراج العلة الذي شرحناه في مناسبات سابقة! والى جانب الأحكام التكليفية يوجد في أصول الفقه ما يسمى بالأحكام الوضعية وهي: الركن والسبب والشرط والعلة والأمارة والمانع. وهذه المباحث يمكن الاستفادة منها كجزء من المنهج الذي يطبق على العلوم الاجتماعية. كما أن لهم مناهج في مسائل القياس الخفي أو الاستحسان تفيد في تحليل الظواهر الاجتماعية وبحثها.

كذلك فان علم الفروق الفقهية الذي يحاول البحث لمعرفة السبب والفرق الذي يؤدي الى اختلاف الحكم رغم تشابه الحالتين... يمكن أن يفيد في العلوم الاجتماعية... ونفس الأمر بالنسبة للقواعد الفقهية الأصولية... وهذه كلها مسائل يمكن استخراجها من علم أصول الفقه وادراجها ضمن مناهج العلوم الاجتماعية.

الملاحظة الأخيرة... من المطلوب ايجاد تفاعل بين الشق التكليفي للعلم وبين الشق الموضوعي فيه، وليس الخلط بينهما. ففي علم الاقتصاد ـ على سبيل المثال ـ هناك مسائل يمكن أن يتفق فيها الاقتصاد الرأسمالي والاسلامي والشيوعي، ولكنهم يختلفون في القيم وفقاً للمذهب. وهنا يجب أن نتبين باستمرار ما هو موضوعي وما هو معياري حتى لا نفقد الموضوعية أو الضوابط الشرعية! وشكراً لكم..

د. طه العلواني:

تساؤل الدكتور جمال الأساسي هو كيف يمكن مد منهج أسس في الأصل لمعالجة الظاهرة الفقهية وهي ذات صفة خاصة تتسم بالجزئية في الغالب لكي يكون صالحاً لمعالجة الظاهرة الاجتماعية أو الانسانية التي يراد أن تكون معالجتها متصفة بالتعميم. كما أن الظاهرة الفقهية المطلوب منها أن نتبين الحكم

الشرعي التكليفي أو الوضعي، أما الظاهرة الاجتماعية والانسانية فنريد منها أن نتبين منها القوانين والسنن وشبكة العلاقات التي يمكن على ضوئها أن نقيم لأنفسنا نظاماً صالحاً. ثم اختار أن يقول بأن بعض الأصول تصلح لهذا. أنا أولاً لا يعنيني كثيراً أن نقول بأن منهج أصول الفقه وحده وكما هو وبشكله وبحدوده وابعاده يمكن أن نحكمه في الظاهرة الانسانية والاجتماعية وانه سيأتينا بالعجب العجاب وسيعوضنا عن المنهج العلمي وسائر المناهج المستخدمة في هذه العلوم، فهذا أمر لا أدعيه بل لا أتوقع أن أصول الفقه في وضعه الذي أعرفه قادر على أن يستجيب لهذه الحاجة. لكني أؤكد ما أكده علماء الاجتماعيات والانسانيات بلا استثناء في حدود ما اطلعت عليه وما أعرفه من غربيين وغيرهم من أن العلوم الاجتماعية والانسانية تعاني اليوم من قصور ومن محدودية وأنها تتوقف أمام ظواهر كثيرة دون أن تتمكن من أن تعطي فيها جواباً أو حلاً شافياً. ولا أريد أن أتعرض الى نزاعاتهم في علمية هذه العلوم أو عدم علميتها. فبعضهم يريد أن يخرجها من دائرة العلم كله ويحولها الى مجرد معارف أو فنون. وقد ذكرت بعض هذه القضايا أمس وتعرضت لها ولكنني أريد أن أقول أولاً: ان هذه المحدودية التي يشكو منها المختصون بالعلوم الانسانية والاجتماعية يمكن أن يسهم الاسلام فيمعالجتها من خلال المصدر الثاني. فالعالم الغربي ينظر في العلم من خلال مناهج المعرفة الغربية المعاصرة والمنهج التجريبي بالذات فهو عالم ينظر بعين واحدة مهما اتسع علمه فهو يهمل الوحي جانباً وينفي دخوله في أي شيء من الأشياء بل ان بعضهم قد يتساهل مع الخرافة ومع العادات ومع الأعراف الشعبية ولكنه ليس لديه أي استعداد للنظر في قضية الوحي. وأنا كانسان مسلم أعتبر الوحي مصدراً أساسياً وشريكاً لا يمكن الاستغناء عنه مع الوجود. فالوحي مع الوجود هما مصدرا معرفتي. فكما لا أستطيع أن أتخلى عن الوجود كمصدر للمعرفة، فأنا لا أستطيع أن أتخلى عن الوحي كمصدر للمعرفة.

فالوجود والوحي يكمل كل منهما الآخر للوصول الى المعرفة المطلوبة والمعالجات العلمية المناسبة للظواهر الانسانية والاجتماعية.

ومنهج الرسول الفقهي هو منهج قام على معالجة قضايا الوحي وهو منهج اتصف وحاز على صفة العلم من خلال اشتماله على الموضوع وتحديده للموضوع، واشتماله على المنهج وتحديده للمنهج، خطواته وأدواته ومداخله، واشتماله على تحديد مواصفات الانسان المتكامل مع هذا اللون من ألوان المعرفة، وهو المجتهد أو المفتي والمستفتي، وكل مطلع على أي كتاب من كتب الأصول يجد أن المحاور الثلاثة هي محاور هذا العلم وقضاياه الأساسية. فما دمت قد قبلت الوحي كمصدر للمعرفة مع الوجود، فلابد لي من البحث عن منهج أستطيع أن أتعامل مع الوحي من خلاله. وهذا المنهج اما أن يكون موجوداً أو يكون معدوماً. فان كان موجوداً فلابد من اختباره ومعرفة تاريخه وتطوره وحقائقه وقضاياه للحكم عليه بالصلاحية كلاً أو جزءاً أو عدم الصلاحية، وآنذاك نكون ملزمين بابتكار منهج جديد للتعامل مع الوحي الذي هو الكتاب والسنة. فبافتراض أن أصول الفقه كمنهج قد استطاع أن ينجح في تقديم فقه وافر وغزير وأن ينجح في التعامل مع الوحي الى حد بعيد فاننا يمكن أن ننظر فيه ونعيد النظر في سائر قضاياه والمباحث المشتركة بين الكتاب والسنة، ما هي؟ وما لها؟ وما عليها؟ وتاريخها، وكيف وصل الأصوليون اليها؟ وقواعد الاستدلال، وقواعد الدلالة، والأدلة الأخرى..

هناك اجماع ـ هناك قياس ـ هناك الأشياء التي ذكرها الدكتور جمال قبل قليل. وهذه كلها، أو بعضها يمكن أن يدخل ضمن المصادر وبعضها يمكن أن يدخل ضمن الأدوات، وبعضها يمكن أن يدخل ضمن المدخلات المنهاجية. والاجتهاد نفسه.. كيف نحوله الى منهاجية لنا نستخدمها في النظر في سائر ما يحيط بنا؟ وما هي الأدوات؟ وما هي الوسائل؟ وما هي المعايير التي نخضع لها

هذا المنهاج؟ هل نستخدم لها نفس شروط وأساليب الأصوليين؟. لا، فأنا أعرف ان الاجماع مثلاً، دليل من أفضل الأدلة، وكان يمكن أن يستفيد المسلمون من التعامل معه كثيراً. ولكن تعريف الأصوليين له وبيانهم لحقيقته، بيان نتج عن ظروف كانوا يعيشونها افقدت هذا الدليل معناه، بحيث أن الامام أحمد بن حنبل يقول: «من ادعى الاجماع فهو كاذب» لماذا؟ لأنهم قالوا ان الاجماع هو اتفاق جميع مجتهدي أمة محمد في عصر من العصور على أمر من الأمور، وهذا أمر مستحيل تحقيقه ولم يتحقق! فالاجماع الذي تحقق حتى الآن لو أخضعناه لهذا التعريف وفحصناه على ضوئه فلن نجد أن هناك إجماعاً الا على الأمور المعلومة من الدين بالضرورة. ولذلك يقولون مثلاً تفتتح أبواب الفقه، الصلاة ثبتت بالكتاب بالسنة بالاجماع، الصيام ثبت بالكتاب بالسنة بالاجماع، وقد كنا نريد أن نستخدمه دليلاً يمكن أن يغطي مساحة من المساحات الخالية ولكنهم في تحديدهم لحقيقته بهذه الصورة أفقدوه معناه. كذلك قالوا «لا يجوز أن يتم الاجماع الا عن مستند». والمستند هو دليل شرعي من الكتاب أو من السنة فعندما يأتي دليل في مسألة من الكتاب أو من السنة فان المجتهدين يجمعون على مقتضى ذلك الدليل. اذن ما فائدة الاجماع؟ تحول الاجماع تقريباً الى دليل معبد! ربما تفسير الخلاف الذي نقله الدكتور جمال قبل قليل يعتبر نوعاً من التفسير الطيب. فالاجماع اذن كدليل جُمِدَ نتيجة تقييدهم له بهذا الشكل. كما جُمد العقل وأفقد أهميته كدليل نتيجة لكثرة القيود والضوابط التي وضعت عليه. هذه حالة استثنائية مر بها العقل الاسلامي في فترة من الفترات حينما انفصلت القيادتان السياسية والفكرية، وأصبحت القيادة السياسية في كثير من الأحيان تلجأ إلى عناصر فقهية ربما لا تتمتع بثقة الأمة. فالأمة تحاول أن تدافع عن فقهها وعن تشريعها وعن دينها بأن تقول اما أن تأتوني بنص من الكتاب والسنة واما أن تأتوني بأقوال امام من الأئمة السابقين. وقد التفت المنصور لهذه القضية وحاول

تأميم الفقه. فجاء بالامام مالك ولكن الامام مالكاً لم يجز عليه الأمر، جاء به وطلب منه أن يأذن له أن يقصر الناس على الموطأ وقال له هذا كتابك وأنت انفقت فيه عشرين سنة من عمرك وجمعت فيه فقه أهل المدينة والسنة وكذلك فأنا أحمل الناس عليه وأمنع بأن يقال في أي مسألة بما يخالف ما جاء فيه.

فقال الامام مالك: «لا يا أمير المؤمنين ان الناس قد سبقت لهم أقوال واجتهادات فدع الناس وما اختاروه». فقد أدرك الرجل أنه بعد مصادرة الحرية الفكرية كان لا بد من مصادرة الحرية الفقهية واستطاع أن يتلافى هذا. فهذه الأدلة أو هذه القضايا حُجِمت وفُسِرت تفسيراً يغلب عليه الجانب الذرائعي أي جانب الخوف. فلو قلنا ان العقل دليل فسوف يؤدي الى القول بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، ولو قلنا القياس الخفي فنخشى أن ينصرف الناس الى الأخذ حتى بالحكم، وهكذا فلابد أن تكون العلة منضبطة. فلما جاءوا الى ضبط العلة ووضعوا القيود عليها الغوا كثيراً من حكم الشارع. والشارع تعرض الى حكم وكان يعلل ببساطة شديدة لا تحتمل أي شرط أو لا تحتمل معظم الشروط التي وضعوها هم بعد ذلك.

فالذي أدعيه أن هذا التراث وهو مما لا شك فيه تراث شرعي وعقلي اسلامي.. انساني هائل قد اتفق علماء الأمة أن العقل المسلم لم يبدع منهجاً أو علماً أو معرفة أفضل من هذا، ويعتبر زبدة العقل المسلم لعصور كثيرة ولكنه فيه وعليه. فترى لو أننا رجعنا اليه وأعدنا قراءته ودراسته وفحص مقولاته وقضاياه وتمييز الخبث منه أو الأمور التي ألحقت به وليست منه والاستفادة مما هو قادر على مدنا بما نحتاج اليه خاصة في قضايا الوحي لكي لا تنطلق عقول الناس في كلام اللّه وسنة رسول اللّه دون ضوابط. نحن نريد الآن أن نكسر القيود. نخشى أن تكسر كسراً أو تهدم هدماً بطريقة تجعل الناس ينطلقون مرة أخرى. فالشيخ أحمد زكي اللّه أخونا رئيس الاسنا في أمريكا يقول دخلت يوماً على الاخوة

المسلمين الجدد في أمريكا فكان يفسر في القرآن الكريم فقال: «لقد وجدت في القرآن الكريم حتى شجرات الكريسمس فقال له: كيف؟ فقال: ﴿وهزي إليك بجذع النخلة﴾. فالتفسيرات الباطنية موجودة وكثيرة وآخر هذه التفسيرات تفسيرات هذا المجرم الذي ادعى النبوة وهذا الآخر خليفته، الذي يقول ان قضية الأرقام معجزته وهي رقم ١٩ الذي قدمها. وقال ان هناك فرقاً بين الرسالة والنبوة، وانه رسول. وصنف الناس الى ثلاثة أصناف وأصدر بياناً بهذا. فهناك اجتهادات كثيرة وشديدة السخف فلابد من الأخذ بنوع من الضوابط ومن القواعد.

فالدعوة المطروحة والتي أعتقد انها موضع اتفاق لا يخالف مسلم في هذا هي وجوب اتخاذ الوحي مصدراً للمعرفة. فاذا تقرر اتخاذ الوحي مصدراً للمعرفة فلابد أن يكون لدينا منهج نتعامل به مع هذا الوحي الذي سيتناول ظواهر اجتماعية وظواهر انسانية. ونحن لدينا شيء من هذا المنهج يجب أن نفحصه وندرسه وعلينا أن نعمل عقولنا فيه وأن نجتهد بأن لا ندع دليلاً من هذه الأدلة الا ونبحث ماذا قيل فيه ومتى؟ وما هي ظروفه؟ وهل ينطبق أو لا ينطبق؟

وبالنسبة لقضية الاجتهاد فأنا أرفض تقييده بالمحاور التي قيده بها الأصوليون.

فالاجتهاد لا يمكن أن يكون كذلك لأنهم عاملوه مثل الاجماع فعندما نقرأ شروط الاجتهاد الآن بالطريقة التي وضعها الاصوليون يستحيل أن تجد مجتهداً. فعندما تقول «عندي اجتهاد» وتضع لي من الشروط ما يستحيل معه أن يوجد المجتهد، فأنا لا أقبل ذلك!

فعندما نرجع للأصول الأساسية. فان الأئمة الكبار عندما قرروا قواعد الاجتهاد لم يشترطوا على الناس هذه الشروط المعجزة التي تجعل القضية مستحيلة تماماً. فلابد من اعادة النظر في الاجتهاد، حقيقته ومفهومه ووسائله وأدواته ومنهجه بحيث يكون مفهوم الاجتهاد هو المفهوم الذي ينسجم مع

مقاصد الاسلام والذي يمكن أن نتعامل به مع الظواهر المختلفة. آنذاك ربما يكون لدينا فقه من نوع آخر، ليس الفقه في الأحكام الجزئية الشرعية المعروفة وانما فقه نستطيع أن نسميه «فقه الواقع». فالدراسات الاجتماعية المختلفة والتحليلات التي يقوم بها الناس تعد نوعاً من فقه الواقع. فهل للفقيه أن يتجاوز فقه الواقع ويقتصر مثلاً على الفهم اللغوي أم لا؟! هذا سؤال يطرح على مجتهد اليوم. فهل اللغة وحدها كافية. والجواب: لا، فلابد من فقه الواقع فنحن نعرف ان الحكم الشرعي يقول الاصوليون عنه انه خطاب اللّه المتعلق بأفعال المكلفين بالابتغاء أو التخيير وان أركان الحكم: حاكم وهو اللّه سبحانه وتعالى ويقولون رداً على المعتزلة، ومحكوماً عليه وهو المكلف الانسان ومحكوماً به وهو الحكم أي العملية. ونحن في فقهنا درسنا الحكم وعرفنا الحاكم: وهو اللّه سبحانه وتعالى. ولكن المحكوم عليه الذي هو الانسان، طبيعته، قوته، ضعفه، نحن نتحدث عن رفع الحرج وعن التكاليف، وعن سد الذرائع، وعن المصلحة، وعن الاستحسان، هذه كلها لا نستطيع أن نعرفها دون أن نتعرف على هذا المحكوم عليه الذي هو الانسان فرداً، أو أسرة أو دولة وقيادة.

فهل أستطيع أن أستغني عن دراسة هذه الظواهر؟

هل أستطيع أن أستغني عن فهم هذا الواقع؟

.. لا يمكن للمجتهد أن يقول الحكم دون رجوع الى هذه الأشياء؟ ونستطيع أن نستدل على هذا من منهج الأصوليين أنفسهم.

وهناك قضايا وأشياء مختلفة وتتعلق بما هو مصلحة، وبما هو مفسدة وهناك عرفي وهناك طبيعتي، وهناك قدرتي، وهناك عجزي، وكل هذه الأمور لابد من ملاحظتها. والناس قبل اليوم كانوا يعملون ببساطة فكان الامام الشافعي يروح ويطوف بالقبائل ويستمع لها ويبعث امرأة تسأل عن عاداتهن ويجمع هذه القضايا. وهذا الاستبيان لو أخذنا به في علومنا الاجتماعية لتطورت! أليس هذا

منهجاً من مناهج أصول الفقه، يجب أن يضيفه الفقيه الى منهجه ويعتبره جزءاً لا يتجزأ من منهجه بحيث لا يقول في الظاهرة الانسانية أو الظاهرة الاجتماعية أو القضية الفردية شيئاً قبل أن يستقرئ جميع هذه الأدلة؟ فاذا قلنا أن لدينا الوحي كمصدر للمعرفة وعندنا الوجود كمصدر للمعرفة فان هؤلاء الناس رغم أنهم بعقولهم وحدها استطاعوا أن يصلوا من الكون وحده الى معالجات والى قضايا كثيرة نافعة في معالجة كثير من الظواهر الانسانية والاجتماعية، فانهم ما زالوا يشعرون أن لديهم قصوراً في بعض المساحات. وأعتقد أن هذه المساحة يغطيها الوحي وأن المنهج الأصولي فيه ما يساعد على فهم الوحي بشكل جيد، وأن المنهج التجريبي المطبق يمكن أن يستفيد منه الأصولي أو من أدواته خاصة، فهو يستطيع أن يستخدم الكثير جداً من أدواته ويستفيد منها في معرفة العرف ومعرفة العادة ومعرفة المصلحة ومعرفة الضرر ومعرفة الحاجة. وكل هذه القضايا قواعد أصولية وجزء من قضايا هذا المنهج. ولا نستطيع أن نستغني فيها عن الوسائل والأدوات المستعملة حالياً في هذه المناهج.

وأعتقد أن تكامل المنهج الأصولي مع المنهج العلمي سوف يكون قضية تحتاج الى دراسات متعمقة، وندوات وعلماء يقلبون هذه الأمور على ألسنتهم ليكتشفوا كل ما لها وما عليها. ولو توصلنا الى هذا وأوجدنا نوعاً من التكامل بين المنهج الأصولي في مجال الوحي والمنهج العلمي التجريبي فربما يؤدي هذا إلى إصلاح وتغطية المساحات الخالية مما لم تتعرض له العلوم الانسانية والاجتماعية والى إصلاح قضيتنا الفقهية التي نعاني منها. فالقضية الفقهية ـ كما قلنا ـ قضية ذات طابع جزئي أو حولناها بهذه الطريقة الى قضية جزئية وهي ليست بجزئية فقد كان واضحاً لدى الصحابة رضوان اللّه عليهم الاحساس بالفقه العام والتعامل مع القضية الفقهية كظاهرة. ولكن التقنين الشديد والظروف التي ذكرناها وأشرنا الى بعضها حولتها الى قضية جزئية تشطيرية واصابتها بنوع من

الشلل والعجز وهذا هو الذي نعانيه!

لذلك فانني أعتقد أن استخدام هذا المنهج وتطويره لن يخدم العلوم الانسانية والاجتماعية وحدها، ولكن الفائدة متبادلة وهذا تقريباً هو التصور العام! وعلينا أن نبدأ من الآن تحديد ما سنأخذ وما سندع منه، ولكن المطلوب أن نقلب الفكرة على ألسنة العلماء وتكون موضوعاً للبحث في ندوات وفي دراسات وفي مناقشات، الى أن تصل الى بلورة. وينبغي أن يناقش مثل هذه القضية علماء في المناهج، وعلماء في أصول الفقه، وعلماء متخصصون على أعلى درجات التخصص في هذه العلوم ومناهجها لكي يستطيعوا أن يفهموا وأن يكمل كل منهم الآخر ويحاولوا أن يكملوا مباحث العلة التي يعتبر كثيرون من المؤرخين للعلم أنها هي التي أوحت للغربيين مثل بيكون وغيره بالمنهج التجريبي وهو أساس هذه الحضارة.

يمكن النظر في هذه المباحث بطريقة منهجية، لتحديد ما هو مصدر وما هو ذاتي وما هو مدخل، وتحديد المعايير المطلوبة في هذا الأمر بشكل يجعله قادراً بالفعل على تلبية هذه الحاجة ليس للأمة الاسلامية وحدها وانما للمهتمين بقضايا هذه العلوم كافة.

د. جمال عطية

في التاريخ الفقهي ألا توجد اشارات الى المنهج الذي اتبعه الأصوليون والفقهاء حينما كانت تعترضهم مسائل من الواقع ويصلون فيها الى رأي فمثلاً عندما يتكلمون في باب المكلف عن الجنون المطلق والمنقطع والسفيه والأبله وغير ذلك من التعريفات الدقيقة. كيف كانوا يصلون الى هذا؟

د. طه

كان موجوداً في كتب الفقه أنه يحيل على الطبيب، أي يسأل الطبيب

المختص. وكان في الظاهرة الاقتصادية يسأل أهل السوق وأهل الاختصاص. ومعروف في الفقه باب المخمن والمثمن وهكذا. وهذه كلها عبارة عن قضايا تدل على أن هؤلاء كانوا يعرفون أنهم مجرد قانونيين شأنه أن يكيف القضية التكييف القانوني، لكنه كان يسأل أهل الخبرة في المجال النسائي في قضايا النساء وقضايا الأحوال الشخصية. فكان دائماً يرجع الى أهل الخبرة في هذا. ويعتبرون أن الفقيه الذي لا يرجع الى أهل الخبرة من قوادح القضاة. فنحن نعتبر أن القضايا السابقة لا ينبغي أن تنقض لتلافي العبث. لكنهم يقولون إذا طعن في قضاء القاضي بأنه لا يأخذ رأي أهل العرف أو الخبرة يكون مطعناً مسوغاً لحدوث اجتهاد جديد وقضاء جديد في المسألة. فاذن التعامل مع قضايا التخصص والاهتمام بها قضية واردة وتنقض إذا أهمل البعض هذا!

وفيما يلي ردود د. طه على الأسئلة والتعقيبات:

لا شك أن جزءاً من وظيفة علم الأصول هو أن يكون (منطق) للمسلمين فقد أدى علم الأصول أكثر من وظيفة في حياة المسلمين الأولى، ادى وظيفة المنهج، وادى وظيفة المنطق. والحقيقة أنني أشعر بوجود فرق بين الوظيفتين: فالمنطق مهمته الاستدلال على التصورات وتأييدها وتوثيق مبادئ التصديقات وتأييدها ولذلك فان المنطق مقسوم لقضيتين، قضية التصورات، وقضية التصديقات فمبادئ التصورات وصلوا الى حلها بالحدود والتعاريف والرسوم، ومبادئ التصديقات وصلوا الى حلها بقضية البرهان. وقد عنى علم الأصول بهذا، وقرر قواعد الاستقراء والاستدلال والاستنباط والتقسيم ومعالجة قضايا الفروض والحذف وغير ذلك. وهذه نجدها مبحوثه بشكل جيد في قضايا القياس بصفة خاصة لأنها هي موطن الاستدلال، وقد اختاروا أن يجعلوا هذه المباحث لتشكل تقريباً المنطق ضمن أصول الفقه في مباحث الاستدلال. واتفق معك تمام الاتفاق أن من المطلوب اكتشاف الأسس والقواعد الأصلية لجعل علم أصول الفقه يسير

منذ ٤١٥هـ حتى الآن دون جديد، فقد توقف علم أصول الفقه وأصبح مجرد تكرار منذ ٤١٥هـ وهو اليوم الذي توفي فيه القاضي عبدالجبار، لأن القاضي عبدالجبار والقاضي الباقلاني هما آخر عالمين قالا شيئاً اضافياً على ما حدث. فحتى الامام الشاطبي مع تقديري البالغ لما أثاره في قضية المقاصد.

فان قضية المقاصد كانت مثارة حوله وقبله من جانب الامام الغزالي ثم جاء العز بن عبدالسلام وغيره وطوروا فيها. وهو له فضل بلورتها وتحويلها الى قضية ومحاولة تأصيلها وتحويلها الى قاعدة من قواعد الأصول. ففعلاً لو قدر لنا أن نعالج هذا الأمر ونحاول أن نتتبع جذوره الفكرية فاننا سوف نجد أن علينا أن نبدأ بدراسته منذ ذلك الوقت أي ما بين سنة ٤٠٣ الى سنة ٤١٥هـ تقريباً وهي فترة التوقف التام فقد كانت كل المحاولات التي جاءت بعد ذلك محاولات بسيطة لا تعتبر انتاجاً متميزاً في هذا وكانت بين جمع مفترق أو تفريق مجتمع ولم تتجاوز هذا. وانما هي نظرات ثاقبة نجدها عند العز بن عبدالسلام وعند الشاطبي وربما أثار ابن خلدون في مقدمته قضايا عديدة. وفخر الدين الرازي أثار بعض القضايا لكنها لم تكن عمليات اضافية لهذا المنهج. أما كونه منهجاً للفكر. فنعم اذ يشتمل على هذا بما يشتمل عليه من المنطق، ولكن بدون شك فان الأصل هو الذي ارتبط به وأضيف اليه هو القضايا الفقهية. فنفس مفهوم الفقه أتفق معك أنه تطور كذلك فبدأ مفهومه شاملا وواسعاً جداً، فكان يشمل العقائد ويشمل ما يسمى اليوم بالقضايا الانسانية والاجتماعية. فلذلك كان أبو حنيفة يؤلف كتاباً في العقائد فيسميه الفقه الأكبر. ويؤلف آخرون في قضايا الأخلاق ويسمونه فقهاً ويؤلف آخرون في الأموال والخراج ويسمونه فقهاً ويؤلفون في السياسة ويسمونه فقهاً. على اعتبار أنهم أخذوا الفقه بمفهومه العام وهو فهم الحياة والواقع والنص والحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به والحكم.

القضية المطروحة أولاً: هل نرضى أن يكون مصدر معارفنا كلها الوجود

وحده كأي غربي؟ بالطبع لا نرضى بهذا. فلابد أن نضم الى مصدر المعرفة القائم الذي هو الوجود وحده عند الغربي، الوحي. فاذا سلمنا بأن لدينا مصدري معرفة (الوحي والوجود) فالوجود يتعامل الغربي الآن معه ولديه مناهجه في التعامل معه. وقلنا فيها ما قلنا وذكرنا ما ذكرنا.

أما بالنسبة لمنهج التعامل مع الوحي الذي ارتضينا أن نجعل منه مصدراً آخر للمعرفة، فاما أن لا يكون لديك منهج أصلاً، فعليك أن تضع منهجاً، واما أن يكون لديك منهج، فعليك أن تنظر فيه، فتنظر ما هو صالح منه، وما يمكن توظيفه من هذا المنهج، وما تحتاجه المساحات الخالية لتضيفه على هذا المنهج، لكي يتكامل عندك المنهج العلمي مع المنهج الأصولي فتسد الفراغ الذي لم يُسد في الظاهرة الاجتماعية والانسانية. وفي الوقت نفسه سوف تستفيد من دراسة الظواهر الأخرى في المجال الفقهي كذلك. فلا يمكن أن ندعو الى اهمال سائر المناهج والاقتصار على المنهج الأصولي. ولا يمكن أن ندعو الى وجوب أخذ المنهج الأصولي كما هو وبوضعه الحالي، لأنه منهج لن يلبي الحاجة المطلوبة. وانما نقول ما دام لنا مصدران للمعرفة (الوحي والوجود) فلابد لنا من منهج يستطيع أن يجمع بين الاثنين، بين المنهج العلمي وبين منهج نريده للوحي، فالأصوليون قرروا هذا المنهج فيه ما فيه ونقضنا بعض القضايا وكثير من قضاياه قابلة للنقض وللأخذ والرد، فهل يمكن تطويره ليكون منهجاً للوحي؟ نعم ممكن!!

المعايير التي ذكرناها انك في مجال الظاهرة الاجتماعية والانسانية يستحيل أن تتعامل معها كما تتعامل مع القضية الفقهية لأن هذه جزئيتها عامة وهذه قضيتها مختلفة بالهدف وبالغاية. لكن أنت في الظاهرة الاجتماعية سوف تستخدم أدوات ومناهج لها معايير تضبط نتائجها. هذه المعايير هي الوحي. سوف تأخذ مقاصد الشريعة وسوف تأخذ الاجتهاد. أو على الأقل ضوابطها الأساسية لأن المنهج الحديث الى الآن لم يحدد هذه الاشكالية ولم يعالجها!

وأكرر ما حذر منه الدكتور عبدالحميد من أن يجري تصور بأن اجراء بعض تعديلات على الأصول يصبح لـه منهجاً في كـل القضـايا. وعلى العلماء الاستماع الى الانسانيات، لا أن يقفوا في طابور على أبواب المشايخ ويسألوهم ماذا يفعلون في هذه القضية الأساسية. فهذا ليس هو المطلوب أصلاً!

تكامل المعرفة

بقي لنا نقطة واحدة من النقاط التي التزمنا بمناقشتها وهي تكامل المعرفة، وهي النقطة التي وردت في الأسئلة حول تجزئة المعرفة والتخصصات الدقيقة. وبالطبع نحن ننظر الى المعرفة نظرة تكامل، وكما أن المصدرين الوحي والوجود يكمل كل منهما الآخر فان الوسيلتين (العقل والحس) متكاملان أيضاً في معارف متكاملة لا يمكن تجزئتها. واللّه سبحانه وتعالى يتعرض لقضية غيبية ويقول: ﴿قل انظروا ماذا في السماوات والأرض﴾ ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾. وهذا ربط عجيب بين العالمين، عالم الغيب وعالم الشهادة، وبين المصدرين الوحي والوجود! وهو ربط لا يسمح بوضع حدود فاصلة قاطعة فكل منهما يكمل الآخر. ولكن اذا حدث نوع من التقسيم فانه تقسيم تنويع. لذلك فانني أعجب حينما أجد بعض المشايخ الذين أقحموا أنفسهم في قضية القمر دون علم وقالوا لا يمكن أن يصعد الناس إلى القمر لأن اللّه سبحانه وتعالى قال: ﴿يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من أقطار السموات والأرض فأنفذوا، لا تنفذون الا بسلطان﴾.

فهذا ـ للأسف ـ كلام لا ينطلق عن علم؛ لأنه من المفترض في المتحدث في قضية ما أن لا يتحدث فيها قبل أن يحيط بجميع جوانبها، والمجتهد لا يجوز لـه أن يجتهد في مسألة قبل أن يستقرئ كافة الأدلة ولا يبقى لديه شيء يمكن أن يؤثر فيما يقول الا ويكون بين يديه وينظر فيه، ويرتب الأدلة زمنياً.. الى آخره. ولا يقوم من منطلق عدم المعرفة ليؤسس معارف. فعندما تتكلم في قضية

كونية أو قضية وجود لابد وأن يكون لديك دليل على هذا، ومعظم مشكلات المسلمين في القديم وفي الحديث نجمت عن الاستشهاد على قضية دينية بقضية من الحس والوجود أو الاستشهاد بدليل حسي على قضية من قضايا الوحي، وهذا منتهى عطب الرأي أن يطلب دليل من الوحي في قضية يفترض أن يكون فيها الدليل من الحس. فلابد من الوضوح في هذا الأمر. نعم هما يتضافران ويتكاملان لكن لابد وأن يكون في كل قضية من القضايا دليل الأصل الذي يدل على أصل القضية هو الدليل المناسب لذلك النوع من المعرفة. ولكن تبقى المعرفة كلها في اطار المصادر وفي أطار الوسائل وفي اطار الغاية والاهداف معارف متكاملة. فكلها ترجع الى هذين المصدرين وكلها تستخدم الوسيلتين وكلها تُبتغى فيها غاية واحدة ألا وهي القيام بما أوجدنا اللّٰه سبحانه وتعالى من أجله بهذه الحياة. من هنا نجد أن علماءنا المسلمين كانوا يشعرون بأن المعرفة كلها ميدانهم وأنه لا يليق بالعالم أن يجهل شيئاً من أنواع المعرفة التي يستطيع الحصول عليها ومن العجز أن يتعرض العالم لشيء لا يفهمه. فعندما عرضت للامام الشافعي واقعة وسئل عن (شيء) فاضطر لأن يقول للسائلة لا أعرف! فقالت له ياولدي لو أنك اشتغلت بهذا لكان أولى لك من جمع كلام القضاء. فيقول هي التي نبهتني الى الفقه، جزاها اللّٰه خيراً، فأقبل على دراسة الفقه وقد كان الأئمة عندما يدرسون الفقه كانوا يقومون بعمليات تسمى اليوم بعضها «بحث اجتماعي» ونسميها في بعض الأحيان «بحث نفسي» وهذه النظريات التي يمكن أن نتعرض لها في مجال أصول الفقه كلها من الأمور التي يتضافر عليها الأمران ويظهر فيها تكامل المعرفة وتواصلها.

فحينما نتحدث عن رفع الحرج ما هو رفع الحرج؟ فمن أجل أن تصل الى ضوابط رفع الحرج لابد من تحديد ما هو الضيق؟ وما هي الشدة؟ وما هي السهولة؟ وهذه تنفعك في نوع من البحث الاجتماعي لابد منه. في الوقت نفسه

أنت تبحث بحثاً اجتماعياً، بحثاً في التفسير وتبحث في الفقه وتذهب للدليل وترجع الى السنة وكل هذه الأمور من أجل أن تصل الى حكم لقضية أو لتصور فيها، وكذلك عالم الاجتماع وكذلك عالم الانسان وكذلك عالم السياسة. ففي كل قضية اجتهادية لابد من ملاحظة عملية التكامل، وفي كل قضية نص ومحاولة فهمه وحسن تطبيقه لابد أيضاً من أن نلحظ عملية التكامل. فأم المؤمنين عائشة فيما يرويه البخاري «تقول لو نزل تحريم الخمر مرة واحدة لما أطاق الناس!» ولكن اللّه سبحانه وتعالى قد فعل هذا. اذن أنت حينما تريد أن تطبق نصاً وتفرض على الناس مقتضاه بأي شكل من الأشكال لابد وأن تقوم بعملية بحث اجتماعي وأن تتفهم مصدره ومنشأه.. ماذا سيحدث؟. ماذا سيكون؟. ماذا سيقع؟... الى آخره كما كان شأن أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلّم. ومن هنا لن تجد حواجز وفواصل بين علوم انسانية وعلوم اجتماعية وعلوم شرعية. ولكن ستجدها كلها متكاملة وستجد أن العلوم كلها يكمل بعضها بعضاً ويعتمد بعضها على البعض الآخر ويستفيد من البعض الآخر، ولكن يبقى الاطار الاسلامي الذي يقتضي أن تفترض أن ما تصل اليه ليس هو الاسلام وانما هو فكر انسان مسلم يحتمل الخطأ ويحتمل الصواب ويحتمل الرجوع عنه ويحتمل الزيادة ويحتمل الاضافة وان اجتهادك الذي وصلت اليه قد يصل الناس بعد سنوات أو بعد عقود أو أجيال الى شيء آخر غيره. وبذلك يمكن أن يستمر العقل المسلم بتوهجه وبعقائده لا يتوقف.

بقي شيء آخر، وهو أن من أبرز فوائد الوصول الى اسلامية المعرفة معالجة عملية الفصام التي يعيشها العالم المسلم بين مقتضيات التخصص ومقتضيات العقيدة. واذا نجحنا في تحقيق اسلامية المعرفة نكون قد حللنا هذه المشكلة وربما يكون هذا الحل نافعاً حتى لغير المسلمين من المتمسكين بأديان أخرى لأن الاطار سيكون اطار الدين مقابل اطار الالحاد. بقي أمر آخر يتعلق بالمنهج في مجال

الأصول سوف أتعرض له وكيفية الاستفادة منها كمنهج في المعرفة. سوف أتعرض له مستقبلاً! والآن نعطيكم فرصة المناقشة والأسئلة. أقول قولي هذا وأستغفر اللّٰه لي ولكم وصلى اللّٰه على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

د. جمال عطية:

شكراً للّٰه لك وبارك فيك ونفع بك. حقيقة هذه كانت عاصفة فكرية عنيفة وأرى الكثيرين يطلبون الكلمة ولذلك أرجو التركيز ولن نترك أحداً ان شاء اللّٰه بدون أن تتاح له الفرصة ومن لم تتح له اليوم تتح له غداً ان شاء اللّٰه.

وأبدأ بنفسي: عندي أربع نقاط أتكلم فيها الواحدة بعد الأخرى. الاشارة الأخيرة وهي عن فهم العلماء المعاصرين عدم إمكان الوصول الى القمر أو أبحاث الفضاء من منطلق الآية الكريمة: ﴿يا معشر الجن والانس﴾ فليس فقط انهم انطلقوا من غير منطلق العلم الذي يجب أن ينطلقوا منه وهو ما تحدثنا عنه حينما تكلمنا عن كيفية التعامل مع آيات القرآن الكريم المتعلقة بالسنن الكونية والاجتماعية وغيرها ولكنهم كذلك أخطأوا في فهم النص نفسه من عدة وجوه، أولاً: فالآية تتكلم ﴿أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض﴾ أي أن نخرج من أقطار السموات والأرض، وأبحاث الفضاء والوصول الى القمر بالذات وهو أول تابع للأرض ما زلنا في أقطار السموات والأرض فنحن لم ننفذ منها بعد حتى تثار هذه الآية، فنحن لا زلنا في أقطار السماوات والأرض ولا نتكلم عن النفاذ منها الى خارجها فهذه ناحية ومن ناحية أخرى ان الآية تقول لا تنفذون الا بسلطان أي انه من الممكن أن ننفذ من أقطار السماوات والأرض ولكن بسلطان وقانون وسنة الهية وضعها اللّٰه سبحانه وتعالى فحتى لو نفذنا من هذه الأقطار فالآية تشير الى أن هذا ليس بقدرتكم ولكنها بسنة كونية. ثم أخيراً هل نفهم الآية على أنها مجرد تذكير؟ اننا اذا تمكنا من النفاذ فيجب أن نتذكر ان هذا لم يكن الا بسلطان. فما رأي الدكتور طه في ذلك؟

د. طه:

في هذا الموضوع نتفق لا اختلاف بيننا في أن الذين تكلموا في هذا تكلموا من غير المنطلق الذي كان ينبغي أن يتكلموا فيه. فالقضية كانت تحتاج أن يفهم هؤلاء ما هو القمر وما هي السماء وما هي الأرض وما الفرق بين الفضاء وبين السماء وبين القمر والشمس، وكيفية مسير الأفلاك ليكون لديهم معرفة ولو يسيرة بالقضية قبل أن يقحموا القرآن الكريم في هذه القضية، وقبل أن يفهموا الآية على وجهها الصحيح. فهذه الآية يستطيع أن يفهمها العلماء الكونيون أكثر بكثير مما يفهمها مثلاً عالم شرعي. لذا فنحن علينا أن نحارب باستمرار الكلام من غير منطلق معرفة. فان كنت لا تعرف قل لا أعرف! فاذا سئلت عن أمر شرعي فان الدليل عليه ينبغي أن يكون من الشرع، واذا سئلت عن أمر طبيعي فان الدليل عليه ينبغي أن يكون من الطبيعة، وإذا سئلت عن أمر كوني فان الدليل عليه يجب أن يكون من الكون. فلكل نتيجة مقدماتها، ولكل دليل مقدماته ووسائله. والعقل المسلم لا يقبل شيئاً بدون برهان. ويرفض ما لا يقوم عليه برهان.

ويجب أن يكون الانسان المسلم ذا عقل متميز قادر على أن يميز بين الحق والباطل وهذا أبسط خصائصه.. قادر على أن يميز بين الصواب والخطأ وهذا من أبسط ما يجب أن يتحلى به. فعندما يتحدث العالم الشرعي عن الدنيا من منطق عدم المعرفة ويتحدث عالم الطبيعة كعالم شريعة نصبح في حالة فوضى علمية وهي جزء من مراحل الأزمة التي نعيشها.

د. جمال عطية:

النقطة الثانية... انكم في تحليلكم للآية الكريمة ﴿ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشوراً﴾ قلتم ان عدم الايمان هو الذي منع من توصيل المعلومة رغم رؤيتهم للقرية الى عقولهم! وأنا

أتساءل... هل المعلومة لم تصل الى عقولهم، أم أن المعلومة وصلت الى عقولهم ولكن لم يترتب عليها عمل نتيجة عدم ايمانهم أصلاً؟!

وأضرب مثالاً قريباً من هذا هو ما نراه في كثير من الأطباء الذين يعلمون بخطر التدخين ويوصون مرضاهم بالامتناع عن التدخين ولكنهم يدخنون، فهنا المعلومة وصلت الى الطبيب، بل نتج عنها عمل بالنسبة للغير ولكنه افتقد الارادة وبالتالي لم يمتنع هو عن التدخين!

د. طه العلواني:

الانسان هنا يفتقر الى القدرة على الادراك الشامل، فلو أن الطبيب كان عنده الادراك الحقيقي للضرر الفعلي الذي يصيبه، وكان القلب والعقل مقتنعين لتراجع عن التدخين. فالطبيب قد يكون مقتنعاً بأن التدخين سوف يؤدي به الى السرطان ولكنه يجد نفسه في حالة صحية جيدة ويقول لنفسه ان هذا الضرر اذا كان لابد أن يحدث فسوف يحدث في وقت متأخر، وبالتالي يرى أنه يستطيع أن يدخن ولمدة عشر أو خمس عشرة سنة أخرى ثم يتوقف قبل أن يحدث له ذلك، فهو عنده هذا العلم. ومثل ذلك الشخص الذي يقوم بزيارة الاهرامات..... ويعرف خوفو وخفرع ومنقرع...الخ. ويقسم أن هؤلاء كانوا ملوكاً جبابرة وعظماء، ولكنه لا ينتقل الى ما وراء ذلك... لا ينتقل الى قضية الآخرة لأن قضية الآخرة غائبة عنده وغير موجودة. وربما يكون مسيحياً ومؤمناً بالآخرة أو من دين آخر مؤمن بوجود الآخرة ولكنه يكون عازماً بينه وبين نفسه على انه جاء لمجرد القاء نظرة استمتاع وأخذ بعض الصور ليفاخر بها عند عودته الى بلده. فهذا الشخص قد انحصر علمه في هذه الزاوية. وبدون شك انه لو كان العلم الشمولي موجودا ولو استحضر الآخرة وأدرك انه سيكون في هذا الموقف في يوم من الأيام ويأتي الناس ويبكون على قبره لتغير التصور واستلهم الآية وأخذ العبرة. فهو لم يأخذ العبرة رغم الرؤية ورغم المشاهدة ورغم العلم الظاهري؛ لأن العلم

الآخر كان معزولاً عنه! فلابد لنا من استحضار هذا المصدر من مصادر المعرفة حتى يأخذ النظرة الشمولية.

﴿ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشوراً﴾. لأنهم يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون.

د. جمال عطية:

قول الأئمة رأيي صواب ويحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب. قلتم ان هذا كلام جيد ولكن رتبتم على هذا ان الناس فهموه على أن رأيي صواب لا يحتمل الخطأ وهو عكس المقولة نفسها.

وأنا أتساءل هل هذا هو السبب أم أن السبب شيء آخر؟ والسبب الذي أطرحه هو ما غلب على فهم الأمة من أن الحق واحد فلابد اذا كان رأيي صواباً أن يكون الرأي الآخر خطأ، واذا كان الرأي الآخر صواباً أن يكون رأيي خطأ. لأن الحق واحد لا يتعدد. بينما النظرة الأخرى ان الحق واحد في مسائل العقيدة مثلاً بينما في مسائل أخرى قد تتعدد وجوه المصلحة وبالتالي يكون هناك عدة آراء صحيحة يطرح كل منها طريقاً يوصل الى حل المشكلة!

د. طه العلواني:

ان قول الأئمة الكبار «رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب... هو مقتضى الاجتهاد. فحين يجتهد الانسان، والاجتهاد أن يبذل الانسان كل ما في وسعه حتى يعجز عن بذل مزيد فما دام قد وصل الى هذا فسيصل الى القناعة بأنها على الصواب وبالتالي فان احتمالات الخطأ فقط لأنه ربما تكون هناك فروض لم يستطع أن يصل اليها وهي ما تزال في علم اللّه سبحانه وتعالى فقال ويحتمل الخطأ. لكنه يرى أن رأي غيره خطأ يحتمل

الصواب. لأنه حينما اجتهد خطّأه... أي وصل إليه وخطّأه وتجاوزه الى سواه. وبذلك فهو يفهم الاطار الذي وضع فيه هذا القول.

والانسان الآخر المتعصب والذي أخذ فقهه في مراحل متأخرة، أصبح فقه الامام هو اطاره كله. فالامام كان لديه اطاره وأدلته ووضعه. فأصبحت أقوال الامام هي اطاره ومناقب الايمان أصبحت حائلاً يضغط على ذهنه ويجعله يثق به ثقة مطلقة تجعله يرفض قبول قول غيره. فهو يثق بالاحتمال الذي وضعه الامام على انه يحتمل الخطأ. فلو كان عقل المقلد يسمح بالتفكير ليعرف قضية فلسفية الحق وهل يتعدد أو لا يتعدد لكان إنساناً ذا مستوى عقلي يستطيع أن يحاكم هذه الأمور بحيث لا يصل الى هذا المستوى. لكن يغلب على الظن ان الذي حمل المسلمين المتأخرين على أن يجعلوا أقوال الأئمة لا تحتمل الخطأ هو التعصب. فالثقة المطلقة بالامام وكثرة المناقب والخلافيات ـ وهناك أدب عندنا صار اسمه أدب المناقب ـ مثل مناقب الامام الشافعي أو فخر الدين الرازي أو مناقب الامام الشافعي والامام أبي حنيفة والامام مالك.. الخ... وعلم يسمى علم الخلافيات الذي تناقش فيها أقوال المذاهب الأخرى وأُلفت فيه كتب كثيرة... وهذه الأمور التي جرى لها نوع من التأصيل فأصبحت لها علوم كلها أسهمت في أن يصبح العامي المسلم يرى ان رأي امامه صواب لا يحتمل الخطأ ولذلك كان كافياً لعزل القاضي المالكي أن تثبت عليه انه أخذ من مذهب أبي حنيفة في قضية ما. وكذلك الأمر بالنسبة للقاضي الحنفي! نحن الآن نشكو من أوضاعنا وهي شكوى في محلها، ولكننا لو تذكرنا لوجدنا أنه في القرن الرابع الهجري كانت الفتن والمذابح بين الشافعية والحنابلة في بغداد، وبين الحنفية وغيرهم في أماكن أخرى. وقد رجم الحنابلة ابن جرير الطبري حتى اغلقوا باب منزله بالحجارة وكاد يموت داخل المنزل صبراً واستطاع أن يهرب بعض تلاميذه ومحبيه لمجرد أنه قال ان الامام أحمد رجل حديث لا رجل فقه. فارتكبت

جريمة في حقه وكاد أن يدفع حياته ثمناً لها.

وهذا نوع من التعصب الذي أذكته السياسة. فقد كان أدب المناظرات هو تسلية الخلفاء والتليفزيون الأساسي بالنسبة لهم فكانوا يأتون بالمشايخ ويقعدونهم في مجالسهم ويديرون بينهم مناظرات وكانت المناظرات أول الأمر مناظرات كلامية في قضايا العقائد وهي التي انعشت قضايا الجبر والاختيار وعندما وجدوا فيها اتهامات بالتكفير لجأوا الى المناظرات الفقهية. ويعرض الامام الغزالي لهذا الأمر في كتابه «احياء علوم الدين» بشكل قريب جداً ويعطي تصوراً جيداً لهذه الحالة التي وصلوا اليها، وهي ظاهرة من ظواهر التعصب حقيقة وليست من ظواهر العلم. فلو ان عامة المسلمين وصلوا الى هذا المستوى في التفكير بالحق وهل هو يتعدد أو لا يتعدد وفي الصواب والخطأ... لربما كان الأمر أخف. لكنني أعزو هذا الى التعصب الذي أوجدته عوامل كثيرة منها عمليات التأصيل التي ذكرناها وتحويل أقوال الأئمة الى ما يشبه الكتاب والسنة.

د. جمال عطية:

النقطة الأخيرة... قولة الكرخي «اذا خالف قول مشايخنا آية أو حديث فسنأخذها على النسخ» فما أشرتم اليه هو التعليق الشائع على هذه المقولة. ولكن ابن تيمية رغم انه يخالف الكرخي في المذهب فهذا حنبلي وهذا حنفي، قال انه من غير المعقول انه يكون الرجل قد قصد هذا المعنى والا يكون قد خرج من الاسلام! وقال ابن تيمية انها كانت بمثابة تعليمات داخلية منه الى التلاميذ الذين اتبعوا المذهب الحنفي بأنهم اذا فوجئوا بآية تخالف في ظاهرها رأي المذهب فلا ينزعجوا لأن الشيوخ الذين هم أعلم منهم كانوا يعلمون انه نص منسوخ وألفوه على هذا الأساس وكان هذا تفسير ابن تيمية للموضوع! وقد ذهب الدكتور عبدالوهاب أبو سليمان الى هذا الرأي في كتابه عن الأصول!

د. طه العلواني:

هذا تفسير طيب فيه حسن ظن، فنحن لا نريد أن نضغط على الكرخي ونريد أن نحسن الظن بأسلافنا. ولكن يبقى القول خطراً مهما كان تأويله. فقد كان في مقدوره أن يقول ذلك لطلابه بعبارة أخرى غير «لا يحتم» فحتى لو نفيناها فهذا لا ينفي أن أقوال الأئمة أصبحت لدى الفقهاء كنصوص الشارع يُقاس عليها، ويُخرج عليها ويدخلها النسخ ويدخل عمومها التخصيص وغير ذلك!

وفيما يلي ردود د. طه العلواني على التساؤلات والتعقيبات

١ ـ بالنسبة لقضية التغيير فان المنطلق الصحيح لغوياً هو ان التغيير في العربية لا يستعمل الا الى الأسوأ، فيقال تغير اللحم إذا أنتن. وهذا معروف لغة. أما القول بأن الله سبحانه وتعالى قد قصر التغيير من الأسوأ الى الأحسن فانني أرى أنه موضع ملاحظة أو موضع نظر. فهي متبادلة، حتى انهم يقولون ان الله قد علم من هؤلاء استعداداً لكذا فأوصلهم الى كذا... ولا تنفي الاشارة اللغوية الطريفة التي تفضلت بها اطلاقاً ان التغيير المتبادل من الأحسن الى الأسوأ، أو من الأسوأ الى الأحسن لا يتم الا من خلال النفوس وما فيها من ايمان وتصورات ومنطلقات.

أما بالنسبة لقضية التفريق بين التفوق التقني والتفوق المعرفي انه اذا كان المطلوب أن نقول بأننا متفوقون ثقافياً الآن على الغرب فلا أظن أن هذا مسلم به! فنحن لسنا متفوقين لا ثقافياً ولا تقنياً، بل نحن مهزومون، فحينما هُزمنا أمام التتار كنا متفوقين على التتار ثقافياً ولذلك حمل التتار ثقافتنا بعد ذلك وتدينوا بديننا ودخلوا الاسلام. أما الآن فنحن الذين نتبع الغرب ثقافياً ونحن الذين نتدين بدينهم ونحن الذين نتثقف بثقافتهم وحتى الآن فان الطريق الى ثقافتنا لا نعرفه معرفة واضحة. وحتى الآن فان المنهج الذي نريد أن نتخذه للوصول الى ثقافتنا لم يوضع بعد ليصبح المنهج المتفق عليه والذي يستطاع سلوكه. ونحن لا يضيرنا اطلاقاً أن نعترف بسوء الواقع الذي نحن فيه بل يجب أن نؤكد هذا لكي نبدأ

عملية يقظة حقيقية، لأنه اذا ظللنا نخادع أنفسنا وندعي التفوق على الغرب رغم ما بنا ورغم ما نحن فيه سوف يطيل ذلك أمد بقاء الحالة الراهنة والارتياح النفسي للأوضاع التي نحن فيها!

٢ ـ الذي أريده هو وضع تصورنا نحن المسلمين للانسان فكل ايديولوجية موجودة تطرح تصوراً وتبني كل نظرياتها ومنطلقاتها بناء على هذا التصور، فما تصورنا نحن للانسان لكي نبني على هذا التصور ما نريد بناءه؟! فحينما تكون عالماً نفسياً، فما تصورك للنفس الانسانية؟ فالغرب نتيجة تصور للنفس الانسانية، وعلى هذا التصور يبني منطلقاته. وقد أراد الأستاذ قطب في قضية التطور والثبات أن يؤكد مفهوم أن هناك قضايا لا ينبغي أن نجعلها موضع بحث في مجال التغيير وهذا أمر مفهوم ومقبول وعندنا ثوابت بالفعل، ولكن ليس هذا ما نريده...

نريد أن نصل الى ما هو الانسان في التصور الاسلامي؟

ما هي النفس البشرية في التصور الاسلامي؟

ما هو المجتمع في التصور الاسلامي؟

هذه الأمور لابد من أن توضح لأنها تعتبر من الفرائض الأساسية التي تبنى عليها قواعد ونظريات وقضايا معرفية كثيرة!

٣ ـ لا يمكن أن نقبل وضعاً به حواجز، فهناك قضايا كثيرة يتداخل فيها الأمران ولابد من استخدام المصدرين فيها ولكن هذه الرمال المتحركة التي ضاع فيها العقل المسلم لا ينبغي أن تستمر. فقد وقع العقل المسلم في خطأ كبير عندما سمح لنفسه أن يخوض في قضايا الغيب الى درجة الدخول في التأويلات والوصول الى المحاق الباطنية. فالعقل له مجالاته وحدوده وكان ينبغي أن يقف عندها ويترك قضايا الغيب وقضايا العقيدة يتركها للوحي ويقول سمعنا وأطعنا. فعندما دخل في هذه القضايا كانت النتيجة انه لم يعد لديه طاقة حتى يفكر في أمور الدنيا وضاع عليه الاثنان! في الوقت نفسه فان الغربي سوف يضيع الاثنين

لأنه صرف كل عقله الى عالم الشهادة وحده ونسي الآخرة وسوف تكون النتيجة انه سوف يخسر الدنيا والآخرة مرة واحدة.

وقد وقع العقل المسلم في نفس الخطأ الذي كان من المفروض ألا يكرره مرة أخرى. وأن يكون لديه أشياء يختص بها الوحي ويكون العقل هو الوسيلة، وأن يتعاون الوجود والحواس ليكون الدليل معضداً كما نقول نحن أو نعبر في الأصول فيكون أحدهما دليلاً أصلياً أساسياً ويكون الثاني دليلاً يعضده. أما أن ينفرد كل منهما انفراداً مطلقاً دون أن يلتفت الى الآخر خطأ أو يندمجا معاً في كل شيء فهذا خطأ أيضاً. وهذا أمر لابد من ادراكه ووضعه بين أيدينا باستمرار!

٥ ـ فلندع العلوم الطبيعية الآن فالآخرون يعملون عليها الآن بشكل جيد! ولكن الملاحظ أن المسلمين تعودوا دائماً أن يضيعوا المقدور عليه في طلب ما لا يقدرون عليه. فمن أبسط الأشياء نحن هنا في ستراسبورج نحتاج إلى مدرسة لأطفالنا أو الى مسجد نصلي فيه. ولكننا نرفع شعاراً نقول فيه ان المسلمين في حاجة الى دولة اسلامية. مع ان الشعار جيد وممتاز وطيب وصحيح الا انه لا يعني أن نترك بناء المدرسة والمسجد انتظاراً للدولة! فاذا دخلنا الآن في قضية العلوم التطبيقية وما زلنا نتحسس طريق القضايا الاسلامية والاجتماعية، وبدأنا نبحث في الدائرة الأوسع فاننا سنضيع الدوائر الصغيرة التي يجب أن نبدأ بها ولن نأتي بالجيد أو الجديد فيها!

فلنبق في هذه البداية في حيز الحلم باعطاء العلوم الطبيعية الاتجاه الاسلامي فقط فأنا لا أطالب أن نبدأ من الصفر الذي بدأ منه الغرب في العلوم الطبيعية ولكنني أريد أن نبدأ من حيث انتهى الغرب. ومع ذلك فانه في الوقت الحاضر يعاني من مشكلات، وهذه المشكلات بالنسبة لنا تعتبر انفراداً لنا لأنهم يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون.

فعليّ أن أضع الآخرة بين يدي.. وأن أدعوه للايمان بها وأقول له يوم أقف

موقفك في المختبر سوف أقف وأنا مؤمن بالله ومؤمن بالدار الآخرة ومؤمن بالحساب والعقاب وعذاب القبر ونعيمه... وكذا وكذا! وبالتالي فان هذه الأعمال التي تقوم بها الآن في مختبرك سأقبل بعضها وسأرفض بعضها الآخر!

العلوم التطبيقية والطبيعية مشترك انساني، أنت لك عيون وهو له عيون، أنت لك آذان وهو له آذان، أنت تستطيع الملاحظة والتجربة والاستقراء وهو يستطيع هذا، أنت تستطيع أن تستخدم نفس الوسائل في نفس الفترة التي يستخدمها هو. لكن هو يفتقر الى الاطار الاسلامي العقيدي الذي يعطيه الاتجاه الصحيح ويجعله هذا الاقتصار يتاجر بالأجنة ويبيع الحيوانات المنوية، ويتحول الى وحش ويصنع وسائل الدمار التي من الممكن أن تبيد العالم كله.. ويصنع المواد الجرثومية التي من الممكن أن تنشر الأمراض في العالم. ولكن المسلم عندما يعطي الأسلوب لهذه العلوم سوف يستطيع أن ينقذ نفسه وينقذ العالم الغربي ويوجه هذه العلوم الوجهة الاسلامية المطلوبة... أما بالنسبة للعلوم الانسانية والاجتماعية فان مشكلتنا فيها كبيرة جداً. مشكلتنا فيها تبدأ من المنهج الى الفلسفة الى النظرية الى الفكر الى الغاية الى الهدف. وذلك لأن موضوعها الذي هو الانسان والمجتمع هو نفس موضوع القرآن، وهو موضوع الاسلام، ولذلك فانها هي نقطة البداية بالنسبة لنا. أما العلوم الأخرى فاننا نحتاج الى التوجه، بمعنى آخر اننا في العلوم الطبيعية نحتاج الى أسلمة العلماء أو اسلامية العلماء، وفي العلوم الانسانية والاجتماعية نحتاج الى اسلامية العلوم والعلماء معاً.

٥ ـ فيما يتعلق بقضية الخيال وهل يمكن اعتباره مصدراً للفرضيات... فان الخيال لا يمكن اعتباره مصدراً للمعرفة ولكنه مصدر للفرضيات. وذلك لأن الانسان لا يستطيع أن ينقطع عن التخيل لحظة واحدة! والتخيل هو الخواطر التي تأتي ولا يستطيع الانسان لها دفعاً. ولكننا لو سمحنا للخيال أن يصبح مصدراً للمعرفة لضاعت المعرفة!

من مظاهر الأزمة في الماضي والحاضر

نصل في نهاية هذا الاستعراض الى أن العلوم الاسلامية عامتها قد بنيت على النص ودلالته وتعرضت للعوامل التي ذكرناها. والدلالات المباشرة التي اعتبرت ذات أثر في النص، ثم دلالة المطابقة، وهي أن يدل اللفظ على تمام ما وضع له أو دلالة التضمن، وهي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له، أو دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه الخارج عن ذاته، ودلالة المطابقة كدلالة لفظ زيد **﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها﴾**. ودلالة التضمن حينما نطلق الكلمة ونريد الجزء كأن نقول: سقط الدار ونريد سقط سقفه أو سقط بابه أو جزء منه، انكسر فلان ونريد أنه كسرت رجله أو كسرت يده، ودلالة الالتزام أن يذكر الشيء ويراد لازمه كأن نقول: هذا مثل العسل، أي هذا عسل عندما نقدم شراباً يكون شديد الحلاوة فيقال هذا عسل، فلا يراد أنه تحول الى عسل حقيقي ولكن يراد أن حلاوته زائدة حتى كأنه العسل، فلفظ العسل يستدعي الحلاوة، وهذا خل يعني يستدعي الحموضة فمعنى أنك تريد أن تدل على حموضة الشيء.. لقد قصرت الاستفادة المباشرة نتيجة الفهم الفقهي للقرآن الكريم خمسمائة آية بأكثر تقدير. واعتبر معظم الكاتبين في أحكام القرآن آيات الأحكام ثلاثمائة وأربعين وبعضهم بلغ بها الى خمسمائة آية، وقالوا ان المجتهد لا يحتاج الى أكثر من هذه الخمسمائة آية، فهي مصدر الاستنباط بالنسبة له وهي مصدر الاجتهاد، أما بقية القرآن الكريم فهو مسوق للعظة والعبرة، أما الاخبارات ومعظم الآيات المتعلقة بالقضايا الاجتماعية والانسانية فلم تحظ بدراسات متعمقة أو تحليلات مناسبة لينفتح أمام العقل المسلم مجال التنظير الرحب الواسع في حقول الانسانيات والاجتماعيات. ولما جمعت قواعد أصول الفقه التي اتبعها العلماء أو اتخذوها منهجاً في دراسة الكتاب والسنة جرى التركيز على الجانب الانشائي في مجال

الأحكام، والانشاء هو الطلب، فبعضهم قد جمع أنواع الانشاءات في الخطاب العربي بقوله:

مر وانه ثمّ وسل واعرض لحصرهم   تمن وأرج فذاك النفي قد كملا

فالأمر والنهي والاستفهام والرجاء والتمني والنفي والحصر والتعريض كلها من الصيغ الإنشائية التي ينظر الأصولي فيها. أما الآيات التي سيقت مساق الاخبار فقليل جداً ما يعتبر منها مصدراً للاستنباط أو الاستنتاج وهو ما سيق بمعنى الخبر الذي أريد به الانشاء. وأما ما يسمى بالعبارات الوصفية أو الاخبارية فقلما نجد في الأصوليين من نظر لكيفية الاستفادة منها وكيفية التعامل معها، في الأوامر والنواهي بينوا لنا قواعد ممتازة جداً: مثل: متى يكون الأمر دالاً على الالزام؟ ومتى يكون دالاً على مجرد الطلب؟ ومتى يكون دالاً على الاباحة وعلى التهديد وعلى التعجيز الخ..؟

أما بالنسبة للآيات أو العبارات التي نسميها بالعبارات الوصفية أو الاخبارية فلا نجد مثل هذه القواعد أو مثل هذا التنظير. وبعد أن استعرضنا جذور الأزمة فيما يتعلق بقضايا العلوم الانسانية والاجتماعية وغيابها عن العقل المسلم في تلك الفترة وأسباب هذا الغياب وعوامله فانه من الممكن أن يكتشف غيري أو أكتشف أنا بعد ذلك عوامل أخرى يمكن أن تضاف الى هذه العوامل أو تكملها ولكن مما لا شك فيه أن هذه العوامل هي العوامل الأساسية في هذا المجال.

واذا جاوزنا تلك الفترة وجاوزنا عصر الاجتهاد والتقليد ووصلنا الى العهد العثماني فاننا نجد تطوراً يذكر في مجال أزمة الفكر وفي مجال أزمة المعرفة أو الثقافة. هناك اصلاحات في عهد صلاح الدين ونور الدين زنكي في مواجهة الصليبية وتجديد شباب الأمة، وهذه الاصلاحات اتخذ بعضها جانباً فكرياً وبعضها جانباً ثقافياً ولكن مع الأسف لم تسلط أضواء الدراسات

والأبحاث الى الآن على تلك الفترة التي سبقت انتصار صلاح الدين وتحرير القدس، وأعتقد أن الدارس لهذه الفترة سيجد فيها مجالاً خصباً لرصد بعض التحولات الفكرية والثقافية التي ساعدت صلاح الدين على أن يجدد شباب الأمة ويستنفر ما بقي من طاقتها لمواجهة الصليبية والانتصار عليها في بيت المقدس. ولكن في الفترة العثمانية لا نستطيع أن نسجل شيئاً يذكر في تطوير الفكر والثقافة. قد نستطيع أن نسجل لسليمان القانوني بعض الاقتباسات في بعض قضايا التنظيم الاداري وفي مجال التقنين ولكن لم يكن هناك تركيز في جانب الفكر أو جانب الثقافة أو تغيير يذكر بل هناك ربما سلبية أخرى نستطيع اضافتها ألا وهي أن اللغة، وهي لغة الخطاب القرآني والخطاب النبوي، قد أبعدت في العهد العثماني وضعف تأثيرها وضعف الاتصال بها وأصبحت مسألة الاستفادة أو الرجوع الى المصادر أعقد بكثير مما كان قبلاً، وبالتالي أصبح أي مطمع أو أمل في تجديد فكري أو ثقافي في تلك الفترة يكاد يكون معدوماً. وحتى حينما بدأ سليم الثاني يحس بضغط قضية التخلف والتأخر في الدولة وأن الدولة تحتاج الى عمليات تجديد لم يلتفت الا الى الجانب العسكري والجانب الصناعي العسكري تقريباً في عملية التجديد وشعر أن عليه أن يقتبس من أوروبا ـ التي كانت بدأت على أيامه بوادر نهضتها تظهر ـ صناعة البارود وصناعة الأسلحة ونحو ذلك. وبالتالي لم يكن هناك أي احساس بالحاجة الى أي تجديد فكري أو تجديد ثقافي أو نحو هذا، فاذا لم نسجل للدولة العثمانية في فترة الحكم العثماني شيئاً يذكر في هذا المجال وتجاوزنا هذه الفترة الى نهايتها الى أوائل القرن التاسع عشر يوم بدأت هذه العلوم الانسانية والاجتماعية تظهر لدى الغرب بدأ العثمانيون والاصلاحيون من الولاة والحكام يشعرون بخطورة التحدي ولكن أيضاً كانت الاستجابة بطيئة جداً وتركزت في مجال الصناعات والقضايا التطبيقية. وقد ظنوا أنهم سوف يحمون

أنفسهم من أي تأثير غربي اقتصروا على الاستفادة بالآلة التي بدأ العقل الغربي ينتجها أو يصنعها ولكنهم وجدوا أنفسهم مضطرين الى استيراد الخبراء والمستشارين والمعلمين والمدربين الذين كانوا يحملون ذلك الفكر ويحملون تلك الثقافة التي بدأت تصل الى عقول الكثيرين من أبناء الأمة وبدأ العقل الاسلامي في منتصف القرن التاسع عشر يعيش حالة صدمة حضارية. فقد وجد نفسه فجأة ينتقل من ابن الدولة الأولى في العالم وابن الأمة الأولى في العالم الى ابن الدولة المتحداة وابن الرجل المريض الذي ينتظر الناس موته ليقتسموا تركته وأجزاءه. وبدأ يقدم التنازل تلو التنازل في مجال التشريع وفي مجال التقنين وفي مجال الثقافة، ومن ثم بدأ السماح للجاليات الأجنبية بفتح المدارس وتأسيس دور العلم والنشر والطباعة الى آخره، فلم تكن الاستجابة الا استجابة الاستقبال، والإقدام على الأخذ نتيجة الصدمة الحضارية والاحساس بالفراغ. ومن هنا ارتبطت النهضة الأوروبية بهذه العلوم وترسخ في الأذهان أن في فلسفة هذا العقل الناهض الذي استطاع أن يصنع كذا وأن يفعل كذا الدواء والعلاج الذي يمكن أن يؤدي بنا الى أن نحقق النهضة والتقدم ونقوم بمتطلبات دخول عصر الحضارة وعصر النهضة وعصر الانماء وغيره، فازداد الركود الفكري حدة وعنفاً ولم يعد هناك الا عملية الاستقبال: استقبال الانسان المنبهر الذي هو على استعداد لأن يتقبل كل شيء دون مناقشة ودون أي أخذ أو رد. واذا وقفنا أمام استجابة الانسان الغربي للتحدي الاسلامي واستجابة الانسان المسلم للتحدي الغربي لوجدنا أن الانسان الغربي حينما واجهه التحدي الحضاري الاسلامي أقبل يرصد عيوبه ويحاول أن يتبين خطأه في مجال المنطق. كانت أولى محاولات الاصلاح الغربي والاستجابة للتحدي الاسلامي هي لجوء المفكرين الغربيين الى عمليات الاصلاح الفكري والى عملية اصلاح منطقهم وفلسفتهم، ولا نكاد نلحظ التقليد واضحاً لدى الغرب

وحتى بعض الكتابات التي تشير الى أن هناك نفراً من الذين كانوا يذهبون الى الجامعات الاسلامية والى حواضر المسلمين يلتمسون العلم، فانهم كانوا عندما يعودون الى بلدانهم في أوروبا لا يتركون تأثيراً كبيراً بالاسلام أو بالسلوك الاسلامي، ولكن كان هناك اقتباس لفكر واقتباس لمنطق. فقد استطاعت الكنيسة والمؤسسة الأوروبية أن تحمي الشباب الأوروبي، الذي كان يذهب الى حواضر العالم في الشرق، من أن يتأثر بالاسلام.

وهناك وثيقة كنيسة تقول ان أولئك الذين يذهبون الى الشرق ثم يأتوننا بعد السنين يلوكون لغة أجنبية ان لم يتوقفوا عن هذا الهراء أو هذا السخف فان الكنيسة سوف تضطر أن تصدر في حقهم صكوك الحرمان. فقد كانت الكنيسة تراقب الحالة جيداً فتسمح بالذهاب لاقتباس منهج أو لاستفادة في تفكير ولكن لا تسمح بأي تأثر في مجال السلوك أو في مجال تغيير الدين. لذلك نستطيع أن نقول انها كانت استجابة ايجابية حللت ما لدى الخصم وأدركت نقاط قوته وأخذتها وتمثلتها وهضمتها ثم أعطتها طابعها الخاص، وانطلقت بعد ذلك تبدع بعقلها ولم تستمر في عقلية التقليد. أما استجابة المسلمين فكانت على العكس، فقد قامت على الاستيراد فلم تجر عملية لهضم ولتمثيل واعادة الطرح مع الوعي على المتطور الذاتي، وانما جرت على أساس محاولة المتابعة والتقليد، وهما على النقيض من عملية الهضم والتمثيل واعادة الطرح. وتحتاج اسباب هذه الاستجابة السلبية الى دراسة والى المقارنة بين طريقة الاثنين في الاستجابة. وعند النظر الى عملية التبديل والنقل الحضاري نجد أنها أخذت عندهم طابع الابتكار والابداع فقد رأوا أمامهم حضارة قائمة وحاولوا أن يتمثلوها وأن يهضموها وأخضعوها ووضعوا طابعهم عليها، ولم يتحولوا الى توابع لأصحاب تلك الحضارة. وكانت استجابة الانسان المسلم على العكس فقد بدأ يستورد ويأخذ ويتبع ولم يحاول أن يهضم ويتمثل ويبدع ويضع طابعه

وبصماته، فنسي روحه وفقد توازنه. فأخذ فقط يأخذ ويأخذ دون أي تصور لشيء من الأشياء.

وعلى سبيل المثال فان معظم بلداننا الآن شديدة الحرارة وأراضينا واسعة وشاسعة جداً ولكننا نأتي ونقلد الغربي في بنائه للمنازل من الطوب المسلح فتضربها حرارة الشمس فتمتص هذه الحرارة المحرقة في النهار ويأتي الليل وتظل حرارة النهار في المنزل الى الفجر تقريباً ثم تطلع عليه الشمس وهكذا.. وتصرف الأموال الطائلة على التكييف، دون أن تدرك أن هذا الانسان المسلم في العصر العباسي استطاع أن يبني القصور الفارهة المرفهة بطريقة تجعلها مناسبة لبيئتها ووضعها لتكون درجة حرارتها في الصيف منخفضة وفي الشتاء مرتفعة بأساليب هندسية كانت موجودة عنده. ومن هنا فان عملية التقليد والمتابعة قد تشير الى أن هذا المقلد أو المتابع قادم من فراغ وليس لديه شيء يحميه فهو يأخذ ويعب عباً.

وحتى حينما وصلنا الى فترة التوازن وبدأنا نحاول اكتشاف ذواتنا ما استطعنا أن نقدم البديل وما زلنا نحاول أن نقدمه وأمامنا وقت طويل ومراحل شاقة جداً قبل أن نصل اليه في الوقت الحاضر. فجامعاتنا ومعاهدنا في كل مكان ليس بها أي كتاب منهجي يُدرس في أي فرع من الفروع الانسانية والاجتماعية من منظور اسلامي. وما زالت تقدم هذه العلوم وجميع الفروع في سائر الفنون والآداب والثقافة من المنظور الغربي ووفقاً للمنهج الغربي متبنية النظريات الغربية. والأنكى والأتعس من هذا أننا لا نتابع الغرب في تقدمه وتطوره فعندما زرت بعض الجامعات وجدت كتباً منهجية مثل مقدمة في العلوم السياسية، مؤلف سنة ألف وتسعمائة وثمانية وأربعين. رغم أن العلوم السياسية والدراسات السياسية قد شهدت تطورات هائلة ولكننا مخلصون للقديم! وقد زرت مكتبة احدى الجامعات فما وجدت فيها كتاباً يجاوز عمره سنة ألف وتسعمائة وأربعة

وستين أي أربعة وعشرين سنة وهي ليست بالعملية السهلة أو المقبولة! ومن المعروف أن جامعاتنا الآن لا تُخرج الا موظفين فالمبرر الأول عندما ننشئ فرعاً جديداً أننا نحتاج الى موظفين في دوائر الدولة متخصصين في هذا الجانب ليسدوا ثغرة ادارية!

ان العقلية الاسلامية اليوم والنفسية الاسلامية مكونة من خلال ثقافة الغرب، ومن خلال فنون الغرب وآدابه. واذا اعتبرنا أن الشخصية هي مزيج من العقلية والنفسية فنستطيع أن نقول: لا توجد شخصية اسلامية للانسان المسلم في الوقت الحاضر لأن جزئيها أو جانبيها يؤلف من ثقافة الغرب ومن فنونه ومن آدابه. وبعد.. هذه هي مظاهر الأزمة قديماً وحديثاً وقد أكون قد أطنبت فيها أو أسهبت لكنني رأيت ذلك ضرورياً لكي نتمكن من استجلاء طبيعة الوضع الذي نحن فيه وكيف وصلنا اليه ليكون في مقدورنا ان شاء اللّه أن نواصل في بقية العناصر وهي ان شاء اللّه الخطب فيها أيسر ولعلنا نتمكن من معالجتها في جلسات قادمة.

د. جمال عطية:

نشكر الدكتور طه على هذا العرض لتاريخ الفقه الاسلامي وبعد هذه الجولة أظن أن لدينا الكثير من الأسئلة والملاحظات ولا يتسع الوقت الآن لها.

الفصل الخامس عشر

لماذا اسلامية المعرفة؟

ان أهم منطلقات التغيير المنطلق الذي يقوم على رؤية كلية سليمة للكون والانسان والحياة، وعلاقتها بخالقها في اطار ثلاثية التوحيد والاستخلاف والتسخير. وهذه الرؤية لا يمكن أن تنبثق الا من عقيدة راسخة كاملة وصحيحة؛ اذ عن عقيدة كهذه، ورؤية سليمة منبثقة عنها ينبثق التصور الاسلامي بكل خصائصه المعروفة. وعليها تقوم دعائمه ومقوماته، والتغيير باتجاه الأسوأ يبدأ بتغير المعتقد وانحراف الرؤية الكلية فتختل قاعدة التفكير السليمة، وتضطرب التصورات، وتختلط المفاهيم، وينهار سلم فقه الأولويات، وتمتلئ الأنفس بعوامل التغير، فيتغير ما بالقوم من دواع ودوافع ويتغير ما حولهم وتضطرب أمورهم. وهذا هو ما حدث فعلا للأمة المسلمة، والمتتبع لأدوار رقيها أو هبوطها يجد ارتباط كل من الرقي والهبوط بتغير ما في الأنفس والعقول والقلوب وثيقا جدا.

لماذا اسلامية المعرفة؟

منذ أن برز التحدي الاوروبي وأدركت الأمة عجزها عن استيعابه، ومحاولات المسلمين لم تتوقف للرد على ذلك التحدي واعادة البناء الاسلامي. وقد فشلت محاولات اللحاق بأوروبا والتحديث والتصنيع على غرارها مثل محاولة السلطان محمود الثاني (١٧٨٤م ـ ١٨٣٩ م) على مستوى السلطنة وقد

حكم اعتبارا من عام (١٨٠٨ م ـ ١٨٣٩م)، ثم المحاولات الاقليمية مثل محاولة محمد علي (١٧٦٩م ـ ١٨٤٩م) في مصر.

كما لم تحقق محاولات التغيير والاصلاح العقيدي الذي لم يربط بين العقيدة والرؤية والبناء الفكري، وكذلك الاصلاح السياسي التي نهضت بها حركات عديدة في مختلف أنحاء العالم الاسلامي، ومن أبرزها حركة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في الجزيرة، وحركات أخرى في أفريقيا وفارس وأفغانستان والهند، وقد آل رصيد تلك الحركات ـ كلها ـ الى حركة الاصلاحيين في أواخر القرن الماضي وتصدى السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ عبدالرحمن الكواكبي والشيخ محمد عبده وعلماء ايران والعراق والهند لاحداث التغيير في هذه الأمة فنجحت وتراجعت، لكن الحصيلة النهائية لم تكن في صالح التغيير الى الأحسن أو الاصلاح والتجديد ـ كما سيتضح فيما بعد ـ وتسلمت الراية الحركات الاسلامية المعاصرة، وبدأت تصوغ خطابها ليكون خطابا شاملا مستفيدا من تراث حركات الاصلاح وموظفا لرصيدها، ولا تزال الأمة بعيدة عن التغيير الحقيقي، وفشلت أفكار المقاربات والمقارنات، وانتهت محاولات التحديث، لا بالفشل في نقل التحديث والتصنيع وبناء الدولة الحديثة القوية، بل بهدم البني التحتية التي كانت قائمة في مجتمعاتنا وتدميرها دون بدائل، مما زاد في مآسي الأمة ومعاناتها. وليتبين حجم التراجع الذي تتردى الأمة فيه، والحاجة الى برنامج اصلاح وتجديد وتغيير آخر أود أن أقتبس من السيد جمال الدين الأفغاني فقرات من حديث له طويل كان نشره عام ١٣٠٠هـ ـ ١٨٨٣م، يقدم فيه لوحة عن الأوضاع العامة للأمة بما أصابها من تحلل وتراجع على جميع المستويات.

قال الأفغاني:

«الانسان انسان بعقله وبنفسه. ولولا العقل والنفس لكان الانسان أخس جميع

الحيوانات، وأشقاها، لأنه في حياته أضيق مسلكا، وأصعب مجازا، وأوعر طريقا منها. قد حفت به المكاره، واحاطت به المشاق، واكتنفت به الآلام. لا يمكنه أن يقوم بمعاشه وهو منعزل عن أبناء نوعه، ولا يطيق الحر، ولا يتحمل البرد، ولا يقدر على الذود عن نفسه. وليس له من الآلات الطبيعية ما يثقف به معيشته، وهو محتاج في ضروريات حياته، ومفتقر في الكمال فيها الى الصناعة، ولا يمكن الحصول عليها الا باجالة الفكرة والتعاون مع من يشاركه في العقل من النوع البشري.

والعقل ما به تستنبط المسببات من أسبابها، ويستدل بالعلل على معلولاتها، وينتقل من الملزومات الى لوازمها، وتستكشف الآثار حين ملاحظة مؤثراتها، وتعرف العواقب ضارها ونافعها، وتقدر الأفعال بمقاديرها، على حسب ما يمكن أن يطرأ عليها من الفوائد والخسائر في عاجلها وآجلها. ويتميز الحق من الباطل في الأعمال الانسانية نظرا الى عواقبها. وان العقل هو الهادي الى مهيع السعادة ومنهج الأمن والراحة، والنفس هي منشأ أخلاق كريمة، وأوصاف عقلية، هي قوام الاجتماعات المدنية والمنزلية، وأساس التعادل في المعاملات، وميزان التكافؤ في المؤازرات، ومقياس التوافق في المعاونات، ولا يمكن التآلف بين القوى المتفرقة، لاقتناء ما تقوم به حياة الانسان الا بها، ولا تلتئم أهوية النفوس المختلفة لاكتساب ضروريات معاشها الا بسببها، وهي التي تجعل الأفراد الانسانية، مع تضاد طبائعها، بمنزلة شخص واحد يسعى بأعضائه المتخالفة في أشكاله وجوارحه، المتباينة في هيئاتها، الى مقصد واحد لا يمكن الوصول اليه الا باستعمالها، بحركات قد اختلفت مع وحدة جهتها أو ضلعها ـ وسيادة الأمم الغابرة والحاضرة هي من أخص نتائجها، لأنها لا يمكن حصولها الا باتفاق كلمة آحادها، واجتماع آراء أفرادها، ولا تنفق الكلمة ولا تجتمع الآراء الا بالتكافؤ في المساعي، والتوازن في تحمل المشاق، والاشتراك في المنافع، والمساواة في

الحقوق، والتعادل في التمتع بثمرات الأعمال، بلا تفاضل ولا استئثار، وكل هذه في وجودها وبقائها تحتاج الى الأخلاق الكريمة والأوصاف العقلية، التي بها يعرف الانسان حقه، ويقف عنده، لا تشتت أمة، ولا ذل قوم ولا اضمحلت سلطنة، ولا تفرقت جمعية، الا بفساد أخلاقها، وتطرق الخلل في سجاياها... ويمكن أن يقال: ان بين كمال العقل وطهارة النفس وتخلقها بالأخلاق الفاضلة تلازما، لأن العقل اذا بلغ كماله يقهر الطبيعة، فحينئذ تسلم النفس عن سوراتها، وتخلص من عكر مذماتها، فتنقاد للعقل مستسلمة له، خاضعة لحكمه، ويستعملها العقل على نهج الحق والعدل؛ وليست الأخلاق الفاضلة الا أن تزن اعمالها بميزان العدل، ولا تحيد في هواها عن صراط الحق.

وبعد هذه المقدمة، يمكن لنا أن نقول ان الشرق بعد ماكان له من الجاه الرفيع، والمقام المنيع، والسلطنة العظيمة، وبسطة الملك، وعظيم الشوكة، وكثرة الصنائع والبدائع، ووفور الأمتعة والبضائع، ورواج سوق التجارة، وذيوع العلوم والمعارف، وشيوع الأدب والفنون، ما هبط عن جليل مرتبته، وما سقط عن رفيع منزلته، ولا استولى الفقر والفاقة على ساكنيه، ولا غلب الذل والاستكانة على عامريه، ولا تسلطت عليه الأجانب، ولا استعبدت أهله الأباعد، الا لاعراض الشرقيين عن الاستنارة بنور عقولهم، وتطرق الفساد في أخلاقهم، فانك تراهم في سيرهم كالبهائم، لا يتدبرون أمرا، ولا يتقون في أفعالهم شرا، ولا يكدون لجلب النافع، ولا يجتنبون عن الضار.

وبعد أن يبين كيف آل غياب العقل بأهل المشرق من المسلمين الى أن يتآمر بعضهم على بعض فيتحالف المسلم العثماني مع الروسي النصراني ضد المسلم الأفغاني ويحارب المسلم الايراني اخاه العثماني وهكذا الى آخر مسلسل التنازع والتناحر الذي أذهب ريح الجميع، يواصل جمال الدين الافغاني فيقول:

«... وكان عليهم ـ اهتداءً بنور العقل وسلوكاً في مسلك السياسة الحقة أن

يلاحظوا الجامعة القوية التي بينهم وبين السلطنة الايرانية، فيتفقوا معها في كبح شره الروسية واضعاف قوتها أمنا من غوائلها وحذرا من آفات مطامعها. وانهم، أي العثمانيين، جبهوا سفير (تبو سلطان)، سلطان (ميسور)، بالرد حين عرض عليهم من طرف سيده استبدال البصرة ببعض البلاد الهندية التي كانت في حوزته، فامتعضوا من هذا الطلب، وردوا السفير خائباً، وكان غرض (تبو سلطان) من طلبه هذا، أن يكسر سورة الانجليز، ببسط السلطة العثمانية في الهند وتمكنها منها، وذهل العثمانيون، تهاونا منهم في العلاقات التامة التي بينهم وبين الهنديين، وأن سلطتهم لو امتدت الى تلك الممالك لدخل جميع حكامها بلا معارضة تحت لوائهم، وقدروا حينئذ على قدع الحكومة الانجليزية عن تطاولاتها في الهند، وسدوا عليها طرق فتوحاتها في المشرق. وما شعروا، تساهلا في السياسة، وتغافلا عن منهج العقل، أن بسطة الحكومة الانجليزية في الآسيا توجب تحكمها في بلادهم، وطمعها في الاستيلاء عليها كما وقع الآن، حتى مكنوا عساكرها مدة طويلة من شق الأراضي المصرية، ذاهبة الى أقاصي الشرق للتغلب عليها.

وان شاه ايران (فتح علي شاه) ـ ارضاءً للانجليز ـ هدد الأفغانيين بالحرب، وقتما أرادوا أن يزحفوا الى الهند لانتزاعها من أيدي الانجليز، ولو استنار الايرانيون، وقتئذ، بنور عقولهم لانكشف لهم أن قوة الانجليز في الهند اذلال لهم، وخطر على بلادهم، ولعلموا أنهم والأفغانيين غصنا شجرة الايران، قد تشعبوا من أصل واحد، ونشأوا في أرض واحدة، تجمعهم وحدة الجنسية وتؤلفهم الأخوة الحقيقية، لأنهم متساهمون في العز والشرف، ومتشاركون في الذل والهوان، وما فرقت كلمتهم الا أوهام واهية نشأت عن الظنون الدينية، وليس منها في شيء، ولو راجع كل عقله لرأي وجوب اتفاقهم تحت راية الوحدة استرجاعا لمجدهم السابق وتداركا لما فاتهم بسبب الشقاق من الشرف والفخار وعلو الكلمة بين الامم. وان الأمير (دوست محمد خان)، أمير الأفغان،

قد جعل بلاده ـ تعاميا منه ـ عرضة لهجمات الانجليز، فانه بعد المحالفة مع (رنجيت سنك) ومعاهدته على مقاومة الانجليز، قد تركه اغترار بالمواعيد الانجليزية في ميدان الحرب وحيدا. وتقهقر بعساكره، فانهزمت جيوش (رنجيت سنك). تغلب الانجليز على جميع أراضي البنجاب المتاخمة للأفغانستان. ولو استهدى الأمير (دوست محمد خان) اذ ذاك عقله، وسلك في سياسته سلوك بصير يتدبر نتائج أفعاله قبل أن يشرع فيها، لتحقق لديه أن صيانة بلاده عن هجمات الانجليز انما تكون ببقاء الحكومة البنجابية حريزة، حتى تكون سدا مانعا بين أفغانستان وبين الحكومة الانجليزية، فكان يدافع عنها كما يدافع عن حكومته.

وان نواب البنجالة ونواب الكرناتك قد مهدوا للانجليز سبل دخولهم في الأراضي الهندية. وان نواب لكهنوا أيد مقاصدهم في اذلال السلطنة التيمورية. وان نواب دكن قد أعانهم على إبادة حكومة (تيبو سلطان) واذلال راجة (برودة) وقهر الذين قاموا سنة ١٨٥٧ لانقاذ بلادهم ودفع شر المتغلبين عليها من الانجليز. وكان هؤلاء ـ جهلا منهم بمنافعهم وعمى عن نتائج أفعاله المضرة ـ مكنوا الحكومة الانجليزية، ثقة بمواعيدها، من الأراضي الهندية، وجعلوا على أعناقهم نير العبودية. وما عقلوا أن قوام كل بالآخر، وأن بقاءه قد نيط ببقائه، وأن كلا للآخر بمنزلة العضو من الجسد. فاذا تمكن الداء من عضو، سرى في الجميع، ولزم منه انحلال البدن كلية. والآن ترى الحكومة الانجليزية، بعد استبعادهم وسلب أموالهم ونزع أيديهم عن الملك، تعارضهم في ديانتهم، وتزاحمهم في تجارتهم، وتعاقبهم على نياتهم، وتعاتبهم على أعمال آبائهم؛ وان أهل بخارى فرحوا بتسلط الروسية على قوقند، والتركمان تبجحوا من غلبتها على بخارى، والأفغان والفارس قد سروا من استيلائها على التركمان. وكل هذا غفلة منهم على المضار التي تنشأ عن قوة الروسية، وبسطة سلطتها في تلك الأراضي . وقد ألقاهم

جهلهم بمصالح أنفسهم و اغضاؤهم عن الاستنارة بأنوار عقولهم في التهلكة، وأشرفوا كلهم بغرورهم على الزوال والاضمحلال.

ان مدحت باشا وأعوانه، لو نظروا ببصيرتهم الى أركان سلطنتهم المتداعية الى السقوط، وشعروا بهداية عقولهم أن دعائم حكومتهم كانت أن تنهد بما ألم بها من المصائب، وعلموا بتدبرهم أن البلايا تترصدهم من جوانبهم، لما تقحموا غرورا وضلالة في خلع عبدالعزيز وقتله وقتما تترقب الأعداء سقطاتهم وتغتنم هفواتهم.

ولكنهم، اعتمادا على واهي آرائهم، واغترارا بدسائس الحكومة الانجليزية، قد جلبوا الهلاك والاضمحلال على أمتهم، ويظنون أنهم هم المصلحون.

وان اسماعيل باشا، حبا بالاستقلال، وعمى عن نتائج أفعاله السيئة التي نشأت عن حرصه باسم الملك، قد ألقم الافرنج جميع أموال مصر، وما استدانه من صرافي الأوروبا (أوربا) بالأرباح الباهظة، ثم سعى الافرنج في خلعه عن الملك ونفيه عن الديار المصرية ارادة استملاكها، ووضع اليد عليها؛ ولو تروى في حالة الشرقيين، وتأمل فيما أصابهم من الذل والصغار، لأجل تفرق كلمتهم، لازداد خضوعا لسلطانه، وسعى صيانة لنفسه في تشييد مباني سلطنته، ونزع عن قلبه حب الاستقلال، وعلم أن الذين لا يفترون عن السعي في فتح الممالك لا يمكن أن يساعدوه في مقاصده(...).

فقد ظهر، من كل ما ذكرته من سير الشرقيين قدحا في حالاتهم، أنهم ما سلكوا في سياستهم سبيل الرشد والهدى، وما استفادوا من عقولهم شيئاً، ولا تدبروا في عواقب أفعالهم ونتائج أعمالهم، ولا نظروا بنور البصيرة في حالهم ومآلهم، بل تاهوا جهلا منهم بمنافعهم في بيداء الغواية، وحادوا عمى عن غاية سيرهم في تيه الضلالة، حتى خربوا بأيديهم ديارهم، وأبادوا بسوء تصرفهم بلادهم، ومكنوا الأجانب بمساعيهم الفاسدة من رقابهم، وكان الواجب على

أحفادهم، الذين احترقوا بنارهم، وتدنسوا بعارهم، أن يعتبروا بالمصائب التي جلبتها اليهم غفلات أسلافهم، وأن يتقوا البليات التي قادتها الغباوة الى آبائهم، وأن يسعوا في جمع الكلمة، وأن يتحذروا من الشتات والتفرقة، ويجتنبوا الأغراض الشخصية، ويعرضوا عن دواعي الخطوات الوهمية، ويتنحوا عن مضال الاستبداد والاستئثار. ولكن تراهم لسبات عقولهم، يقتفون آثارهم ويتبعون أغلاطهم معرضين عن العقل وارشاده جاحدين للحق وآياته، ارتفعت عنهم الأمانة،، وفشت بينهم الخيانة، وانقطعت بينهم عرى الوداد، وانحلت عقدة الجنسية. كل ينظر الى نفسه ويسعى لمنفعة شخصية، جهلا منه أن سعادته منبثة في جميع آحاد الأمة، ولا يمكنه أن يفوز بها الا بسعادة الكل، ولذلك فقد صاروا ـ بعد العبودية ـ فقراء لا يملكون شيئا، حائرين في معاشهم، ضالين عن رشدهم في مبدئهم ومعادهم. وكاد أن يقضي عليهم بذل أبدى وموت دائمي، يتلاشى جنسيتهم، وتناثر جمعيتهم ـ ومع كل هذا، ما فاتهم أوان التدارك، ولا ضاق عليهم زمان، ولا سدت عليهم الأبواب، ولا انقطعت دونهم الأسباب، ولكن قد تمكن منهم القنوط، وغلب عليهم اليأس وفترت هممهم وضعفت عزائمهم، واستكت آذانهم عن استماع النصائح، وعميت أبصارهم من رؤية الحق، وقست قلوبهم عن الاذعان له، فتراهم، امتدادا في غيهم، يريقون دماء هداتهم، ويتبعون آراء غواتهم، فلا حول ولا قوة الا بالله.[1]

نشرت هذه المقالة قبل ما يقرب من قرن وربع القرن، ترى هل يستطيع الناظر فيها من أبناء عصرنا هذا أن يلحظ تغيرا مهما في حال الأمة اللهم الا الى الأسوأ؟ اننا حين نرفع أسماء الحكام الذين نعى السيد الافغاني عليهم أخطاءهم

(١) جمال الدين الأفغاني: سلسلة الأعمال المجهولة، ص ٩١ ـ ٩٩، تحقيق وتقديم الدكتور علي شلش، طبع دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن : ١٩٨٧ م.

ونستبدلها بأسماء الحكام والدول المعاصرة وكذلك البلدان فسوف لا نجد أي شئ يمكن أن يلفت النظر ويحمل على الظن بأن هذا الحديث قد مرت عليه كل تلك العقود من السنين، بل انه يكاد يكون وصفا دقيقا لحال الأمة اليوم.

ان استمرار حالة التردي والتفكك والتفسخ في أمتنا ليدهش العقلاء ويحير الحكماء!! لقد بلغت الأمة الحضيض السحيق الذي تتمرغ فيه الآن ولكننا لا ندري ما اذا كانت ستتدحرج الى ما هو دونه أو اسوأ منه، أو ستقف في تفككها وتفسخها عند هذا الحد.

ان الاحتمال الأول هو الأرجح ان لم يتداركها الله برحمته. والذي يهمنا هو أن ندرك بعض الأسباب ونسلط الضوء عليها.

ان السبب الأهم ـ في نظرنا ـ أن محاولات الاصلاح والتجديد والتغيير التي سلكتها الأمة خلال الفترة المشار اليها قد عالجت أمورا وفاتتها أمور، وأن التجديد والاصلاح لم يأخذا مداهما الشامل ليحيطا بأسباب الأزمة المختلفة، ويهيئا الأمة للخروج التام منها. فانشغلت معظم حركات الاصلاح بمعالجة مظاهر الأزمة وما تنعكس عليه من آثار يومية ومباشرة. أما جذورها ومنابعها فلم تأخذ حظها من البحث والدراسة ثم المعالجة، وذلك لا يعيب تلك المحاولات ولا يقلل من شأن ما قدمته للأمة من خدمات ومكاسب، في مقدمتها المحافظة على هوية الأمة وانتمائها. ومن هذا تبرز الحاجة واضحة الى محاولة اصلاحية معرفية منهجية تستطيع رصد سائر أسباب الأزمة ومنابعها اضافة الى آثارها وانعكاساتها وتحاول أن تقدم للأمة منهاجا سليما لاعادة البناء قائما على ذات الدعائم الأولى التي عليها قام بناء حضارة الاسلام في دورته الحضارية الأولى، ألا وهي: بعث انسانية الانسان بوصفه انسانا مجردا عن كل وصف لاحق لانسانيته مدعوا للاشتراك مع كل انسان في تأليف مجتمع تترابط عناصره برباط العقد الاجتماعي المفتوح لتعاقد الناس كلهم تعاقدا بريئا من العنصريات والطبقات والاقليميات

ليجعلوا السبيل الى الاتفاق بينهم فيما افترقت فيه الأمم الشعور أو لا بأن الانسان كفء للانسان، ثم الشعور ثانيا بأن الحقائق كلها المتصلة بالمادة والمتصلة بما وراءها في متناول الانسان يستطيع أن يتوصل اليها بمداركه العديدة المتدرجة، المستند بعضها الى بعض في غير تنافر ولا تدابر ولا تناشز. فالمدركات الغريزية وراءها المدركات الحسية، ثم المدركات الحسية وراءها المدركات العقلية، ثم المدركات العقلية تؤدي الى المقدمات المفضية الى تلقي المدركات الغيبية الآتية من طريق الوحي، والى التسليم بها، والاذعان لها. فتوجيه هذه الدعوة على الشكل الذي وجهت به الى الانسان في مطلق انسانيته هو الكفيل بأن يبرز الطاقة الانسانية على أتم استعداداتها، وأن يمكن لها التصرف في قواها بدون تحديد.

وأساس الادراك الذي شيدت عليه هو الكفيل بأن يذود عن كل طريق من طرق الادراك ما عسى أن يحصل بينه وبين طريق آخر من التعاكس أو التعاضل حتى تنبعث كلها طلقا الى الغاية التي تحتمها قابليتها لا تتحجر دونها ولا تتعثر في طريق الوصول اليها. وهكذا يحدث في الانسان نوع من الأمن الداخلي والاستقرار الذاتي يجعله يطمئن الى معالم انسانيته ـ كلها ـ على نسبة واحدة: فعقله وعقيدته وحسه المادي، وعواطفه الغريزية كلها متجانسة متعاونة لا يخشى بعضها بعضا، ولا يقطع أحدهما سبيل الآخر. وكل ذلك لا يتأتى من تخطيط بشري أو فكر بشري نسبي، بل ينبثق من عقيدة موحاة من الله العليم الحكيم، السميع البصير، وهكذا يوجد الانسان الفاعل القادر على القيام بمهام الاستخلاف وأداء أمانة الابتلاء.

فليس المسلمون بحاجة لاستعادة فاعليتهم الى تكوين الدين من جديد، لكنهم في حاجة الى الوعي المعرفي والمنهجي الذي يمكنهم من توليد الارادة والقدرة والعزيمة والفاعلية من الدين، والى قدرة على تقويم مسيرة حياتهم العملية والسلوكية بأفكار قائمة على الدين.

فالانطلاقة الحقيقية والاستجابة لدواعي الاصلاح والتجديد لابد أن تبدأ بتحقيق انسانية الانسان وبناء الأمن الداخلي في ضمير الفرد المسلم لتأتلف فيها مداركه الانسانية كلها، ويتجاوز الانسان بذلك ويلات الحيرة والاضطراب، وتنازع الأفكار والمعتقدات والعواطف، ويسود السلام بين المعقولات والعقائد المنقولات، ويتحقق الانسجام الواعي بين الروحانيات والماديات، وتنطلق قوة النظر أو داعيته لتسير في الأرض، وتقرأ في الكون بانطلاق تام، فاذا أوشكت أن تحتار وتضطرب في حقيقة المقصد، أو طبيعة الطريق جاء الوحي يسدد ويرشد ودعي الانسان الى قراءته ليصح ويهتدي، فيجمع الانسان ذاته ـ آنذاك ـ بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون. ويكون الوحي المعين والمثبت للانسان والهادي الأمين له في قراءته في الكون، وهكذا يستعيد الانسان قدرته وفاعليته ويحقق انطلاقه، ويجد الانسان نفسه قادرا على الانجاز الحضاري دون ان يستبد به الشعور بمطلقه الذاتي.

ان محاولات التجديد التي حدثت خلال الفترة المشار اليها انطلقت معظمها من مسلمات كان عليها أن تراجعها بدقة، فقد ظنت بعض حركات التجديد والاصلاح ان تراثنا على مستوى الفكر والمنهج والعقيدة والشرعة والمعرفة كامل وأنها لا تحتاج الى مراجعة شيء منه، ويكفيها أن تضع أيدي الأمة على تراثها، وتنبهها الى كنوزه وجواهره فتجد فيه كل ما تريد باعتبار أن الأمة كانت بخير في فترات انتاج ذلك التراث وتداوله، ولم تكن حالتها بالشكل الذي هي عليه الآن.

واذن فكل ما يلزمها هو أن تنقل الصناعات والتقنيات المادية التي تحتاجها من الغرب، وتتشبث بتراثها كما هو لتحقق النقلة الحضارية المطلوبة، وبعض تلك الحركات ظنت أن المطلوب هو القيام ببعض المراجعات التراثية، وتجديد بعض أنواع ذلك التراث، واعادة انتاجه، وتعليمه وايجاد الوعي به ليتحقق المطلوب.

وبعضها قد اعتبر مهمة التجديد والاصلاح ميسرة اذا ما تم التمكن من القيام بتفسير أو تأويل كثير من أطروحات التراث بحيث يقارب بها الفكر المعاصر أو يقارنه فاذا تم هذا فان عجلة التغيير ستدور.

ومع أن الجميع يرددون مقولة الامام مالك الشهيرة: لا يصلح آخر هذه الأمة الا بما صلح به أولها. ومع ظهور هذا الذي صلح به أولها غير أن الرجوع الى منهجية القراءة واعادة بناء المدارك الانسانية بقراءة الوحي والكون لم يأخذ حظه اللائق به من حركات الاصلاح والتجديد، والذين تنبهوا الى وجوب انطلاق حركات التجديد من اعادة قراءة القرآن الكريم واجهتهم جملة من المشكلات: مثل علاقة القرآن المجيد بيئة الخطاب الأول والتنزيل، وعلاقته بالعلوم التي صيغت حول النص، وعرفت بعلوم القرآن مثل علم الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه واسباب النزول والتفسير وغيرها: فان هناك فهما وفكرا تاريخيا ومركبا ثقافيا قد أسقط نفسه على نصوص القرآن الكريم، وكون فهما له يستمد حجيته من مقومات عديدة، مكنته من ربط نصوص الكتاب الكريم بذلك الفهم التاريخي، وجعلت أي فهم مغاير لذلك الفهم موضع شبهة واتهام بأنه فهم تأويلي أو فردي أو لا يحتج به.

وبذلك لم يعد بمقدور حركات التجديد أن تدرك بأن عليها منذ البدء أن تصل الى معرفة منهج لقراءة القرآن المجيد كما لو أنه لم ينزل الا عليها وفي عصرها بحيث تتمكن من التعامل مع المتغيرات النوعية والجذرية في الفكر والمنهج والمعرفة والحياة تعاملا ينطلق من القرآن ذاته، والى مرجعيته يعود. اذ أن هذه الأسئلة والتحديات التي تطرحها الحضارة العالمية الراهنة لا يمكن الاجابة عن جلها باجتهاد بشري لا مستند له الا القياس على أقوال الماضين، والتخريج على مذاهبهم، بل لابد للاجابة عليها من الرجوع الى القرآن المجيد، فهو ـ وحده ـ الكفيل بتقديم ذلك النوع من الأجوبة والحلول الشافية المعجزة.

ولـيس المطلـوب قـراءة جديـدة للقـرآن الكـريم تعـتمد علـى المقاربـة أو المقارنـة أو التأويل، بل لابد من تلاوة تستنطق القرآن ذاته اجابته الشافية وحلوله لتحديات واسئلة كل عصر وجيل باعتباره الكتاب المنزل تبيانا لكل شيء الى يوم القيامة، وحفظه وعصمته من التبديل والتغيير وكماله وتمامه واطلاقه أهـم مسوغات ختم النبوة، وتوقف النبوات.

انـه لا يعتبر تجديـدا للديـن أن نجـدد تـراث أسـلافنا الـذي يمـثل خلاصـة فهمهـم و فكـرهم فـي الديـن، كمـا لا يعتبر تحديـثا تقلـيد الغـرب ومتابعـته فـي خطواته. بل يستمد التجديد حقيقته من اعادة تشكيل العقل المسلم ووصل ما انقطع بيـنه وبيـن كـتاب الله باعتباره المصـدر المنشـئ الوحـيد مع الكـون للفكـر والمعرفة والعقيدة والشريعة والمـنهاج. وكذلك بينه وبين سنة رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ مع سائر معطيات عصر التنزيل والنبوة باعتبار السنة والسيرة هي المصدر الوحيد المبين والمفسر ـ على سبيل الالزام ـ للكتاب الكريم.

ومن هذا كانت اسلامية المعرفة قاعدة من أهم قواعد تجديد الدين، واعادة بناء الأمة القطب، وانتاج المشروع الحضاري الاسلامي المعاصر.

ان اسلامية المعرفة تمثل البعد الغائب عن مشاريع التجديد، أو البعد الذي لـم ينل من عناية مشاريع التجديد والاصلاح ما يستحقه. فاذا كرس المعهد نفسه للوقوف على هذه الثغرة، والعمل على استحضار هذا البعد الضروري، فليس في ذلك افتئات على أي أحد فردا أو جماعة أو حركة، بل هو مرابطة على ثغرة يتوقف على حمايتها والمرابطة عليها، سلامة سائر الثغور الأخرى.

واذا كانت الحركات والمؤسسات الأخرى والتيارات الاسلامية الموازية قد شغلتها همومها اليومية وتحدياتها ـ وهي كثيرة ـ فيفترض فيها أن تحمد الله تعالى أن قيض لهذه الفرضية من يقف عليها، فعليها أن تعين وتعزز وتبارك وتسدد وترشد لتستفيد بالجهد المبذول والنتائج المرتقبة ولو بعد حين.

لقد فشل مشروع الحداثة أو التحديث في اطار التبعية للغرب، وكاد يسلم الراية بنفسه لفصائل الصحوة الاسلامية كما أطلقت عليها الدوائر الغربية في مستهل الثمانينات. ولكن الصحوة ظلت في معظم الأنحاء مشغولة بالامتداد والانتشار الأفقي. وفي بعض الأماكن اعتمدت على تراث الاصلاحيين التجديدي حتى استهلكته ثم تلفتت يمنة ويسرة فاذا بعوائق التراث لا تقل خطورة عن عقبات المعاصرة، وها هي الصحوة قد بدأت مسيرة الفتور في معظم الأماكن، بل لقد بدأت مرحلة تراجع في أماكن أخرى، وذلك على خلاف سنة الله في رسالات الرسل التي لا تتراجع بعد فترة اندفاعها الأول حتى تبلغ أهدافها. وفي ظل هذا التراجع بدأت عمليات تلميح ونفض غبار عن مشاريع الحداثة خاصة اللادينية منها، وفجأة وجد الغرب نفسه حليفا من جديد لأيتام الماركسية واللينينية وأمثالهم، فصار ينفخ فيهم، ويمنحهم قبل الحياة ليواجه بهم الصحوة أو المد الاسلامي، وبدأت الدراسات تتوالى حول مشروع الحداثة وأسباب فشله تمهيدا لقذف الأمة به من جديد ولو على سبيل اشغالها، وتدمير ما قد يكون بقي لها من فاعلية وواقعية.

انهم يحاولون أن يقنعوا الأمة المغلوبة على أمرها بأن مشروع التغريب التحديثي قد فشل لأسباب ينبغي العمل على استئصالها أهمها سببان:

السبب الأول: طبيعة العقلية المسلمة نفسها: فهذه العقلية بتكوينها وبنيتها، هي المسؤول الأول عن فشل المشروع الحضاري التغريبي في العالم الاسلامي.. فالعقلية الاسلامية، بمكوناتها التراثية، لم تفهمه، أو أنها فهمته فهما خاطئا فرفضته ولم تحسن استقباله، ولم تتقن تلقيه عن أهله، أو لم تتفاعل معه تفاعل الانسان الغربي، أو غير ذلك من المعاذير، والا فهو من حيث طبيعته مشروع ناجح في ذاته لا مرية في ذلك، ونجاحه في أي زمان ومكان حتمية علمية لانه مشروع علمي وعالمي، يؤكد ذلك نجاحه في اليابان، وكوريا، والهند، وسواها من بلدان العالم!

أما جريمة فشله أو افشاله فهي مسؤولية العقل المسلم والثقافة الاسلامية التاريخية! فالتكوين العقلي للانسان المسلم، وبنيته العقلية، وتركيبه النفسي، وتراثه الاسلامي، وتاريخية فكره ولغويته، كل أولئك قد اشتركوا معا في جريمة افشال المشروع الحضاري التغريبي، ولذلك ينبغي أن يوضع العقل المسلم على طاولة التشريح الغربي لكشف علمه واستئصال بعض أجزائه، وليبدأ باعادة تشكيله من جديد. وهذا يقتضي قراءة ما يتصل به من ثقافة ومعرفة ومصادر ونظم وتراث وتاريخ ولغة، وانتقاء المداخل التي يمكن من خلالها طرح الفكر الغربي والتحضير لقبوله، وذلك باسقاط الأجزاء التي حالت دون قبول المشروع التغريبي، وأحبطت فاعليته وتأثيره فلم يؤت في المشرق الاسلامي ما آتاه من ثمار في الغرب النصراني، فلعل هذه المحاولة تنجح هذه المرة، ويستأنف المشروع التغريبي دورة تغريبية ناجحة في العالم الاسلامي.. ولذلك تفرغ كثير من الدراسين والباحثين الغربيين، ومن يدور في اطارهم الثقافي من المسلمين، الى البحث في المداخل التي يمكن من خلالها التسلل الى الفكر الاسلامي والاستشهاد من الفكر الاسلامي نفسه ـ خاصة في مجال الأدب والتاريخ والعلوم الانسانية عامة ـ على سلامة الفكر الغربي وصحته.

وهؤلاء يظنون أن المستشرقين لم ينجحوا النجاح المطلوب فيما يحاولون هم النجاح فيه، فهم يعتبرون أن المستشرقين وقيادات الحملات التغريبية الأولى لم يحسنوا قراءة التراث الاسلامي، وأن آلياتهم ووسائلهم لم تكن من التقدم بحيث تمكنهم من التحليل التكويني للعقل المسلم، ولا التحليل البنيوي له، ولذلك امتلأت الأسواق بكتابات عن التراث والمعاصرة، وتكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، واغتيال العقل العربي، وتكوين الفكر الاسلامي، وتاريخية الفكر الاسلامي، ونحو ذلك من كتابات وأبحاث في هذا المجال. وفي اعتقادنا أن المستشرقين نجحوا ـ الى حد بعيد ـ في ايجاد مناهج تفكير ومناخ ثقافي في

الجامعات والمعاهد والمدارس أنتج مثل هذا الاتجاه ورواده الذين يتابعون الرحلة من داخل العالم الاسلامي.

السبب الثاني: وقد يعتبر مكملا للأول هو عدم التفات المستشرقين الى أهمية توظيف المصطلحات الاسلامية والتراثية التوظيف المناسب، وايجاد المداخل المطلوبة لنقل المفاهيم التغريبية الى المسلمين. فاذا قدمت الاشتراكية مثلا الى الانسان المسلم على أنها نظريات ماركس وانجلز وأمثالهما، تردد العقل المسلم، بحكم تكوينه وبتأثير بنيته وميراثه الثقافي، في قبولها، ولكن يوم تقدم له النظرية نفسها بكل توابعها وبسائر ما فيها على أنها لم تخرج على فكر أبي ذر الغفاري وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وطروحات ابن خلدون، أو يمكن أن تندرج تحت فقه الامام فلان أو فلان، فسوف يسارع المسلم الى قبولها وتبنيها.

ويوم تطرح له فكرة الانضمام الى الحركة الاشتراكية العالمية مثلاً على أنها نضال وجهاد لمصلحة الفقراء البائسين والمحرومين ضد المستغلين والمستعمرين فسوف يقبلها خاصة اذا أكدنا له أن جذور هذه الدعوة التاريخية بدأت في الاسلام، وأن هناك حركات وأفكار رفعت الشعارات نفسها، وبذلك تعاد قراءة حركات الرفض والخروج، كحركة القرامطة والزنج من جديد، لتعطى بعدا مقصودا في التاريخ الاسلامي، ولتلقى مجالاً للقبول، وكذلك عرض الديمقراطية على أنها الشورى والجمهورية على أنها الخلافة.

وعندما تدخل الأمة في هذا الضياع عن نسقها الثقافي الاسلامي ويمارس عليها التضليل الثقافي، ويقدم الفكر الغربي، بكل جذوره الاغريقية الشركية والصليبية، ومدارسه الداروينية والفرويدية والماركسية والسارترية والاشتراكية والليبرالية، على أنه فكر الغزالي وابن رشد وابن سينا وابن خلدون، فسوف تجد مثل هذه الطروحات القبول عند العقل المسلم.

لذلك، نجد اليوم فريقا من هؤلاء قد انصرف الى الدراسات المتعمقة والمتخصصة في التاريخ والتراث الاسلاميين، وبدأت عمليات ربط كثير من الطروحات الفكرية التي قد لا يجاوز عمر بعضها قرنا واحدا من الزمان بقضايا اسلامية، وبدأت تغزو الساحة الاسلامية مصطلحات ملفقة مثل: يسار اسلامي، ويمين اسلامي، وبدأ فرز الصحابة والتابعين الى ليبراليين، وديموقراطيين، واشتراكيين.. وهكذا.

وبدأت عملية اسقاط مفاهيم تراثية على بعض الأطروحات والأفكار الغربية الحديثة للحصول لها على المشروعية التي يحملها المصطلح، فتقدم مثل هذه الآراء على أنها اجتهاد! ويعتبر الخروج والرفض تجديدا! وقد يلبس التبذل ثياب الفن.

وقضية المفهومات والأفكار تعتبر القضية ذات الخطورة الأهم وتستحق البحث وحدها.

فماذا فعل المشروع الاسلامي؟

ان المشروع الاسلامي لم يعط البعد الفكري من الاهتمام ما يستحقه، وذلك من أسباب عجزه عن بلوغ الهدف واستمرار الأمراض الفكرية الفتاكة مثل تحكم عقلية التقليد الجماعي والغفلة عن السنن، والتغافل عن عالمية الاسلام أو اساءة فهمها، كما أن المواجهة مع الخارج الاسلامي التي فرضت عليهم لم تدع لهم مجالا لاعطاء القضية الفكرية المساحة المطلوبة من الاهتمام، وبعد أن تركت تلك المواجهة رصيدا هاما من الفقه الميداني، وكشفت عن خطورة القضية الفكرية وأهميتها، ومن خلال النظر أيضا في أسباب فشل أطروحات المشروع التغريبي، تظهر الضرورة الاسلامية الملحة الى هذه الفروض، والضروريات الحضارية التي تستوجب طرح قضية: اصلاح مناهج الفكر واسلامية المعرفة في محاولة لاستدراك المشروع الاسلامي المطروح واستكماله.

ان المشروع الفكري الثقافي يحاول معالجة الأسباب الذاتية التي أدت الى اصابة المشروعات السابقة وافقادها قدرتها على بلوغ الأبعاد المطلوبة، حيث أنه يأخذ بعين الاعتبار المنطلقات الاسلامية الأساسية والنظرة الشمولية وتحقيق التوازن والوسطية، وضبط النسب... وهذه القضايا بقدر ما هي ميزة للمشروع الفكري الثقافي المطروح، فانها مسؤولية ضخمة لأننا نزعم أن هذا المشروع الوسط يتوقف عليه مصير نهضة أمتنا وتقدمها في محاولتها لردم فجوة التخلف، واستئنافها دورة حضارية جديدة لا تقف عند انقاذ الأمة الاسلامية نفسها، واعادة بنائها واستئناف حياتها الاسلامية، بل تتجاوز ذلك الى انقاذ الانسانية المعذبة المهددة بالفناء، واتخاذ الأمة موقع الشهود الحضاري الذي هو جوهر رسالتها، وهذا لا يعني بحال من الأحوال الاستغناء أو العدول أو القفز فوق رصيد المشروعات الفكرية والاصلاحية السابقة، بل لابد من تقويمها للافادة من الجوانب الايجابية فيها، والافادة أيضا من التجارب الميدانية للمشروعات الاسلامية النهضوية المتنوعة.

ما الذي تستطيع اسلامية المعرفة أن تقدمه للصحوة وللأمة وللعالم؟

ان هذا التساؤل تساؤل مشروع، وهو مهم يستحق الاجابة، ان اسلامية المعرفة تحاول أن تقدم للصحوة وللأمة وللعالم القرآن الكريم المجيد باعتباره الكتاب الوحيد الذي يملك انقاذ البشرية اليوم كلها، لا أمتنا ـ وحدها ـ:

فالقرآن العظيم وحده يملك التصور المنهجي والمعرفي البديل على مستوى كوني، غير أن حملة القرآن لم يعانوا بعد هذا المأزق المنهجي المعرفي، فالواقع الاقتصادي والاجتماعي والفكري أو مجمل الواقع الحضاري في الوسط من العالم ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا لازال يعيش في تراثه الفكري، وتسيطر عليه عقلية الثنائيات المتقابلة، وتخلفه الفكري والمعرفي يحولان بينه وبين القلق النفسي أو الفكري أن يخامرانه أو يجعلانه يحس

بالحاجة الى المنهجية أو المعرفية والوسائط الكثيرة من تراثه في التفسير وعلوم القرآن وسواها تشكل مراجع ميسرة لا تسمح له بالاحساس بالحاجة الى المنهجية المعرفية في فهم القرآن أو التعامل معه.

وأما أولئك المتعاملون مع الفكر والثقافة المعاصرة فان طبيعة الفكر الغربي والثقافة الغربية قد علمتهم بأنها ـ وحدها ـ التي تفرز أزماتها وتضع بدائلها فلا تسمح بالاستيراد من خارج النسق الفكري والثقافي الغربيين.

وهنا يمكن أن نشير الى سبب آخر من أسباب فشل بعض الداعين الى الحداثة والمعاصرة، انطلاقا من اتجاهات تيار المنظور الحضاري ولو في اطار التجديد الاسلامي نفسه، وهو أن بنية واقعنا الاسلامي لم تتطور أو تتغير نوعيا، ولذلك فان مظاهر الحداثة في عالمنا الاسلامي بقيت أشكالا مستوردة كالأفكار تماما وليست نابعة من ذات التجربة التاريخية والحضارية لهذه البلدان: فالخطاب الفكري والاسلامي والاجتماعي السائد لا تعوزه صفة المعاصرة وان انطلق من التراث أو استدعاه، فهو معاصر في اطاره وشكله تراثي في مضمونه، ينبه الى أن الذهن الصائغ لهذا الخطاب لازال يعيش حالة التراث ومتلبسا بها، ومنفصلا عن المستوى الفكري والمعرفي والمنهجي لعصره الذي ينتمي اليه في جسمه وأشيائه فحسب. ولأن صاغة هذا الخطاب لم يعانوا ما عاناه الآخرون في صناعة الحضارة العالمية الراهنة، فانهم يظنون أن بالامكان الفصل بين الفكرة والآلة لأنهم لم يرافقوا ولادات الحضارة العسيرة خلال فترات معاناة صناعها: التوليد من الآلة البخارية الى الثورة الصناعية الى التكنولوجية الى الاتصالية، وكيف كانت عقولهم وأفكارهم تعاد صياغتها في كل مرحلة صياغة متجددة بحيث يسير التدرج العقلي جنبا الى جنب مع التطور الحضاري، فاذا بلغ السقف المعرفي للحضارة المعاصرة حالة المنهجية والمعرفية فان أصحاب المعاناة في صناعة هذه الحضارة يستطيعون بسهولة ويسر أن يدركوا معنى المنهجية

والمعرفية وضرورتهما، ومدى امكان تأثير هما في عمليات التجديد الفكري والمعرفي.

ولنتبين صدق هذه الدعوى نستطيع أن ننظر في تاريخ العلوم المعاصرة طبيعية أو انسانية أو اجتماعية، وفلسفتها، خاصة فلسفة العلوم الطبيعية، لنتبين كيف كانت عمليات اعادة التشكيل العقلي والمعرفي تسير مع التشكيل الحضاري، وكيف كان التأثير المتبادل يجري بينهما حتى المأزق الأخير الذي دخلته الحضارة المعاصرة، حتى ليكاد المراقب أن يشعر أنهما، أي الحضارة المعاصرة وسقفها الفكري والمعرفي، دخلا المأزق معا.

ولذلك تتعالى أصوات الاستغاثة التي تعلن فشل فكر الحداثة وما أدى اليه من تفكيك، وعجز فكر ما بعد الحداثة عن احداث التركيب، بل انضمامه الى فكر التفكيك كذلك، فاذا كان فكر الحداثة قد فكك الدين والكون والطبيعة فان فكر ما بعد الحداثة قد فكك الانسان ذاته، ولا تزال عملية التفكيك مستمرة، وهنا يبدو واضحا عمق الأزمة وعمق الاحساس بها، والبحث عن بديل منهجي كوني ليساعد الانسان على تركيب ما فكك. ونحن في مدرسة اسلامية المعرفة ندرك أن الأزمة عالمية، وندرك أنه لا مخرج منها الا كتاب الله الخالد المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فهو - وحده - الذي يحمل في ثنايا سوره وآياته المنهجية الكونية القادرة على اعادة الصياغة الفلسفية لحضارة الانسان المعاصرة. لكننا في الوقت ذاته ندرك أن القرآن الكريم بين أيدي الأمة التي لم تواكب العالم وهو يصنع الحضارة المعاصرة للأسف.

ولذلك فانها لا تعاني من أزمة المأزق الحضاري الا بمقدار ما ينعكس عليها من معاناة الآخرين، لكنها تعاني من أزمة التخلف المزدوج الفكري المعرفي والحضاري كذلك، فلا تستطيع أن تدرك عظمة القرآن المجيد على مستوى عصرها، كما لا تستطيع أن تكتشف الامكانات فيه، ولا تستطيع القيام بحسن

تقديمه الى عالم اليوم وفي مستوى سقفه المعرفي والحضاري.

والذين يدركون الأزمة ـ من الغربيين ـ ويبحثون لها عن حل لا يستطيعون أن يكتشفوا ما في القرآن من منهجية كونية، وحين يقاربون القرآن الكريم فانهم يقاربونه باعتباره كتاب دينيا، وهم قد فككوا الدين منذ وقت طويل ومنعوا أي اتصال بينه وبين العلم والمعرفة والمنهج ولذلك فانهم يبحثون عن المنهجية المعرفية الكونية البديلة سالكين كل السبل الفلسفية المعروفة لديهم منقبين في تراث الانسانية ـ كلها ـ الا الاسلام، فانهم لا يقاربونه الا كما يقاربون أي خصم أو عدو أو غريم قديم.

ان الأمر يكاد يشبه ما انطوت عليه أراضينا من كنوز طبيعية، فان المعادن التي طوت أراضينا عليها رمالها لم نكتشفها بأنفسنا لتخلفنا وبقيت كامنة حتى اكتشفها الآخرون بعد أن تقدموا و أدركوا ضرورتها لحضارتهم، ولا تزال مقدراتنا بأيديهم لم نستطع أن نتجاوز أزمتنا الحضارية، أو نتحول بما اكتشف في أراضينا الى شريك حضاري مع الغير، بل لقد زادت تبعيتنا، وتراكم تراجعنا وتخلفنا. ومنهجية القرآن المعرفية الكونية كامنة فيه لا يسمح سقفنا المعرفي والحضاري لنا باكتشافها، وما نكتشفه منها سرعان ما يصادره تراث هائل متراكم عبر القرون من التفسير وعلوم القرآن التراثية ليعيد انتاجه تراثاً يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً فاعلا أو متألقا بحيث يوجد دافعية حضارية. والآخرون يحول بينهم وبين القرآن المجيد ارث تاريخي متنوع مشتمل على اسرائليات الماضي والحاضر، ومخزون الذاكرة التاريخية المعادي لكل ما يمت الى الاسلام بصلة، كما ان فترات الاستعمار والاستكبار والتعالي بالمركزية الأوربية أو الغربية أو البيضاء تركت كما هائلا من المشكلات جددت كل عوامل التدابر والتعادي والصراع بينهم وبين أهل القرآن، لتضع مزيدا من الحجب بين الغرب المأزوم والقرآن الشافي، بل ها هو الغرب ممثلا بقاعدته في

قلب الوطن العربي: اسرائيل،. وأجهزة ووسائل النظام الدولي الجديد تنظر الى الاسلام والمسلمين في كل مكان ـ والقرآن ليس ببعيد عن هذه النظرة ـ بأنهم المهددون للحضارة الانسانية المعاصرة، وصار القرآن يقرن بالارهاب والتطرف والتهديد في الوقت الذي يسحقون حملته في كل مكان، وتطأ الدبابات رقابهم، ويحرض العالم ـ كله ـ على استئصالهم، بل أن تطبيع العلاقات في اطار الشرق أوسطية لا يمكن أن يتم الا بعد استبعاد آيات معينة من القرآن الكريم عن التداول، يتقن الذين ألفوا تحريف الكلم عن مواضعه اختيارها ورصدها، لتفريغ ما في القرآن من قدرة وفاعلية ودفع المسلمين الى قراءته عضين أعضاء مفرقة واجزاء بحيث لا تكتشف منهجيته، ولا سنن نظمه ولا قواعد أسلوبه، ليبقى المسلمون في تخلفهم ويبقى القرآن المجيد كتابا لأمواتهم لا لأحيائهم ولآخرتهم لا لدنياهم.

الفصل السادس عشر

أصول الفقه الإسلامي

منهج بحث ومعرفة

مقدمة

كان هذا البحث في أصله من بين مجموعة الدراسات الأصولية التي اشتمل عليها القسم الدراسي من رسالتنا لنيل درجة الاستاذية (الدكتوراه) من جامعة الأزهر ١٣٩٢هـ/١٩٧٣م وقد أجريت عليه التعديلات المناسبة لتقديمه إلى المؤتمر العالمي الثاني للفكر الإسلامي عن (إسلامية المعرفة) الذي انعقد في إسلام آباد بالباكستان سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

وحين أبدى الإخوة في رابطة الشباب المسلم العربي رغبتهم في تقديم دورة دراسية في اصول الفقه كانت عناصر هذا البحث من بين الموضوعات الستة التي تمت معالجتها في تلك الدورة.

وقد أبدى كثير من المشاركين في تلك الدورة الرغبة في الحصول على المحاضرات مكتوبة، وقد اغتنمنا فرصة وجود هذا البحث في المطبعة ضمن أبحاث مؤتمر اسلام آباد عن إسلامية المعرفة التي يعمل المعهد على إصدارها قريبا إن شاء الله، فرأينا أن نقدّم مجموعة من مستلاته إلى الأخوة الذين شاركوا في تلك الدورة وإلى الراغبين في الإطلاع على هذا العلم الأصيل من علوم الشريعة الذي يعتبر بحق أهم منهج بحث أبدعه العقل المسلم.. فكان دعامة أساسية للمعرفة الإسلامية لم يقتصر نفعه على الثقافة الإسلامية وحدها بل

استفادت به الثقافة العالمية إذ نجد أنّ معظم قضاياه من القضايا الأساسية التي اعتمدت عليها مناهج البحث العامّة ناهيك أنّ القياس الشرعي يعتبر المنطلق الفكري الأصيل باتجاه تأسيس وبناء المنهج التجريبي الذي يعتبر المنطلق الفكري للمنهج التجريبي الذي يعتبر أسّ الحضارة المعاصرة.

فإلى جميع الراغبين في معرفة شيء عن هذا العلم نقدّم هذه اللمحة سائلين العلي القدير أن ينفعنا بما علّمنا وأن يعلمنا ما ينفعنا وأن يعيذنا من علم لا ينفع وعمل لا يرفع إنّه سميع مجيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين..

١ـ تعريف علم «أصول الفقه»:

عرّفوا علم «أصول الفقه» بأنّه مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الإستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها[١].

٢ـ موضوعه:

الأدلّة الشرعية السمعية من حيث إثبات الأحكام الشرعية بجزئياتها بطريق الإجتهاد بعد الترجيح عند تعارضها[٢].

٣ـ فائدته:

إيجاد القدرة على معرفة الأحكام الشرعية من الأدلّة التي نصبها الشارع للمؤهلين للإجتهاد والمستوفين لشروطه.

---

(١) فخر الدين الرازي «المحصول في علم أصول الفقه»، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، الرياض جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية ط ١، ١٩٧٩/١٣٩٩، (ج ٩٤/١).

(٢) مذكرة أساتذة كلية الشريعة في الأزهر لسنة ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣م في أصول الفقه (ص ٢٢).

أمّا ما يستفيده غير المؤهلين للإجتهاد من هذا العلم فهو معرفة مذاهب المجتهدين، ومدارك الأحكام عندهم بحيث تنمو لدى الأصولي القدرة على دراسة المذاهب وتحليلها والقدرة على الاختيار منها والترجيح بينها، والتخريج على قواعد الأئمة المجتهدين.

٤- العلوم التي استمدت مسائل العلم منها:

علم «أصول الفقه» في حقيقته علم قائم بذاته، مستقل عن غيره، ولكن له مقدّمات لا يستطيع الأصولي الاستغناء عنها قد استمدت من علوم كثيرة:

(أ) فبعض هذه المقدمات قد استفيد من علم المنطق الأرسطي الذي اعتاد الكاتبون في الأصول من المتكلّمين أن يقدّموا لكتاباتهم بها: كمباحث الدلالات اللفظية وأقسامها، وانقسام اللفظ إلى تصوّر وتصديق، والحاجة إلى الكلام بناء على ذلك على مبادئ التصورات من الأقوال الشارحة والتعريفات وانقسامها إلى حدود ورسوم، ومبادئ التصديقات، والكلام على البرهان وكيفية استخدامه في إثبات دعوى المستدل ونقض كلام المعارض ونحو ذلك.

(ب) وبعض هذه المقدّمات استقوها من علم الكلام ككلامهم عن «الحاكم»أهو الشرع أم العقل، وما لحق ذلك من الكلام عن «حكم الأشياء قبل الشرع» و «شكر المنعم» أيجب بالشرع أم بالعقل؟

(ج) وبعضها عبارة عن أحكام كليّة للغات بلورها الأصوليون واستمدوها من المباحث اللغوية كالمباحث المتعلّقة باللغات ووضعها وانقسام الألفاظ إلى حقائق ومجازات، والكلام عن الاشتراك والاشتقاق والترادف والتوكيد والعموم والخصوص ومعاني الحروف ونحوها.

(د) وبعضها قد استمد من علوم الكتاب والسُنّة ككثير من المباحث المشتركة بين الكتاب والسُنّة: نحو الكلام على التواتر والآحاد، والقراءة الشاذّة وحكمها، والجرح والتعديل، والناسخ والمنسوخ، والأحوال الراجعة إلى متن

الحديث أو طريقه وغيرها.

(هـ) كما أنّ الأمثلة التي يمثل بها الأصوليون مستمدة من الفروع الفقهية أو أدلّتها التفصيلية من الكتاب والسُنّة.

٥ـ المباحث التي يتعرض لها الأصوليون غالبا:

(أ) مقدمات منطقية.

(ب) مباحث اللغات.

(ج) الأوامر والنواهي.

(د) العموم والخصوص.

(هـ) المجمل والمبين.

(و) النسخ.

(ز) الأفعال (أفعال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ودلالاتها).

(ح) الإجماع.

(ط) الأخبار (السُنّة).

(ي) القياس.

(ك) التعارض والترجيح.

(ل) الإجتهاد والتقليد.

(م) الأدلّة المختلف فيها.

٦ـ نشأة هذا العلم وتاريخه:

من الصعب دراسة تاريخ هذا العلم ونشأته بعيدا عن تاريخ «الفقه» الذي هو «الأحكام الشرعية العملية، المستمدّة من أدلّتها التفصيلية».

فالأصل: ما يبنى عليه غيره، والفقه قد بني على أصوله التي هي أدلّته وتفرّع عنها. ولذلك فإنّه لابدّ من تكوين فكرة إجمالية عن تاريخ التشريع.

إنّ سَنَّ الشريعة وإثبات الأحكام، وإنشاء القواعد والقوانين، ووضع النظم، حاكمية اختصّ الله سبحانه بها، ونسبها إلى نفسه، فنسبة شيء منها إلى غيره جلّ شأنه شرك بالله تعالى ينافي التوحيد ويناقضه.

وقد نصب الله سبحانه وتعالى لهذه الأحكام التي أبرمها حججا واضحة وأدلّة بيّنة تهدي إليها، وتعرف الناس بها.

وهذه الأدلّة منها ما أجمعت الأُمّة على حجّيته، وأطبقت على دلالته على الأحكام، واتفقت على قبوله، ومنها ما اختلفت فيه.

فالذي اتّفقت عليه، وأجمعت على الاحتجاج به دليلان من أدلّة الأحكام، ومصدران من مصادر التشريع وهما الدليلان اللذان كانا عمدة التشريع، في عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وهما:

(١) الكتاب الكريم: وهو: «اللفظ المنزل على رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، المتعبّد بتلاوته، المتحدّي بأقصر سورة منه، المنقول إلينا بالتواتر كلّ حرف منه، المكتوب بين دفّتي المصحف الشريف، المبتدئ بالفاتحة، والمختتم بسورة الناس».

(٢) السنّة المطهّرة: وهي: «كل ما صدر عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير».

فكل ما تلفّظ به رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عدا القرآن أو ظهر منه ـ في الواقع ونفس الأمر ـ من ابتداء رسالته، إلى آخر لحظة في حياته فهو من سنته ـ بمفهومها العام ـ سواء أثبت حكما عاما لسائر أفراد الأمّة، وهذا هو الأصل، أم أثبت حكما خاصا به صلّى الله عليه وآله وسلّم أو خاصا ببعض أصحابه رضي الله عنهم.

وسواء أكان فعله عليه الصلاة والسلام جبليا، أم كان غير جبليّ، فما من قول أو فعل أو تقرير يصدر منه عليه الصلاة والسلام إلا ويثبت به حكم شرعي

اعتقادي أو عملي بقطع النظر عن كونه إيجابا أو ندبا أو تحريما أو كراهة أو إباحة، وبقطع النظر عن كونه مبنيا على حكم قد ورد في القرآن العظيم، أو منشئا لذلك استقلالا.

والأحكام الشرعية بكلّ أقسامها الأصلية منها والفرعية، الاعتقادية والعملية، والتكليفية والوضعية كلّها قد استمدت في حياة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم من هذين الأصلين: الكتاب والسُنّة.

(٣) وأمّا الاجتهاد فقد كان يقع من النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ومن أهل النظر من أصحابه رضوان الله عليهم. أمّا اجتهاد النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فأحيانا يقره القرآن الكريم، وأحيانا لا يقرّه، ويبين له أو الأولى غير ما ذهب إليه.

وأمّا إجتهاد أصحابه رضوان الله عليهم فقد كانوا يجتهدون فيما يعرض لهم من وقائع، فإذا لقوا رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عرضوا عليه اجتهاداتهم فأحيانا يقرّهم عليها فتكون تلك الأحكام ثابتة بالسُنّة، وأحيانا لا يقرّهم على ذلك ويبين لهم فيكون بيانه عليه الصلاة والسلام هو المعتمد.

ومن هنا فإنّ من الممكن القول بأنّ التشريع في هذا الدور اعتمد على الوحي بقسميه المتلو المعجز وهو القرآن، وغير المتلو وهو السُنّة.

وأمّا الإجتهاد منه عليه الصلاة والسلام فهو سنّة سنّها ليبيّن لهم ولمن بعدهم مشروعية الإجتهاد، وأنّ عليهم وعلى من بعدهم من المسلمين أن يفزعوا إليه عندما لا يجدون في الكتاب أو السُنّة دليلا يدل على الحكم.

وربّما لتأكيد هذا المعنى وترسيخه كان عليه الصلاة والسلام يأمر بعض أصحابه بالإجتهاد في بعض المسائل بمحضر منه صلّى الله عليه وآله وسلّم فيصوب المصيب، ويخطئ المخطئ.

٧ـ طريقة استقاء الأحكام من هذه المصادر:

أمّا الكتاب فقد كانوا يتلقونه، ويفهمون المراد منه دون حاجة إلى شيء من قواعد النحو أو غيرها، كما كانوا يدركون مقاصد الشارع وحكمة التشريع لما اتصفوا به من صفاء الخاطر وحدّة الذهن وجودة القريحة.

وكذلك كانوا قليلا ما يسألون رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عن شيء قبل أن يبدأهم به. عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه قال: «ما رأيت قوما كانوا خيرا من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض، كلّهن في القرآن منهن: **﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه...﴾**[١] **﴿يسألونك عن المحيض...﴾**[٢] قال: ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم[٣].

وقال ابن عمر: «لا تسأل عمّا لم يكن فإني سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عمّا لم يكن»[٤].

وقال القاسم: «إنّكم تسألون عن أشياء ما كنّا نسأل عنها، وتنقرون عن أشياء ما كنّا ننقر عنها، تسألون عن أشياء ما أدري ماهي، ولو علمناها ما حل لنا أن نكتمها»[٥].

وعن ابن إسحاق قال: «أدركت من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أكثر ممن سبقني فما رأيت قوما أيسر سيرة، ولا أقل تشديدا»[٦].

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢١٧.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

(٣) أُنظر سنن الدارمي (٥١/١).

(٤) انظر سنن الدارمي (٥٠/١).

(٥) أُنظر سنن الدارمي (٤٩/١).

(٦) أُنظر سنن الدارمي(٥١/١).

وعن عبادة بن نسي الكندي قال: «أدركت قوما ما كانوا يشددون تشديدكم ولا يسألون مسائلكم»[١].

وقال أبو عبيدة في كتابه (مجاز القرآن): «لم ينقل أنّ أحدا من الصحابة رجع في معرفة شيء من القرآن إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم»[٢].

وأمّا السُنّة ـ فإن كانت قولية ـ فهي أيضا بلغتهم يعرفون معناها ويفهمون منطوقها وفحواها.

وإن كانت فعلية شاهدوها وتناقلوها كما شاهدوها: فقد كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يتوضأ فيشاهد المئات منهم وضوءه، فيأخذون به من غير استفصال عمّا فعله باعتباره ركنا أو فرضا أو واجبا أو مندوبا أو مباحا، وكذلك شاهدوا حجه وصلاته، وغير ذلك من عباداته.

كما سمعوا الناس يستفتون في الوقائع فيفتيهم وترفع إليه قضاياهم فيقضي فيها، وتنزل بهم النوازل فيبت فيها سواء أكانت في المعاملات أو السير أو السياسات المختلفة، شاهدوا ذلك كلّه وعرفوه، وأدركوا مغازيه ومراميه.

كما شاهدوه عليه الصلاة والسلام، وهو يلاحظ تصرّفات أصحابه وغيرهم فيمدح بعضها فيدركون أنّه من المعروف، وينكر البعض الآخر فيدركون أنّه من المنكر، وكل ما أثر من قضاياه وفتاواه وإقراره وإنكاره كان بين الناس، وبمرأى من الكثيرين منهم، فكما أنّ جُلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي يأمر بها بطول المخالطة والممارسة[٣]، كان أصحاب رسول الله يعرفون ذلك.

وأمّا الإجتهاد ـ فالأدلّة على مشروعيته والأخذ به في هذا العصر كثيرة جداً،

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) الشيخ علي عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة، القاهرة (ص ١٥٢).

(٣) الدهلوي، حجة الله البالغة، (ج ٢٨٩/١) طبعة مصر تلخيص سيد سابق.

منها حديث معاذ لما بعثه رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى اليمن قال: «كيف تصنع إذا عرض لك قضاء؟، قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: فإن لم يكن في سنّة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم؟ قال معاذ قلت: اجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم صدري ثمّ قال: الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله»[1]، واجتهاد الرأي في حديث معاذ يفسّره ما في عهد عمر رضي الله عنه لأبي موسى حين ولاه القضاء فقد جاء فيه قوله: «القضاء فريضة محكمة، أو سنة متبعة»، ثم قال: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، فاعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند ذلك، واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق»[2].

ولذلك فسر الإمام الشافعي الرأي بالإجتهاد، ثم فسر الإجتهاد بالقياس، وقال: «هما اسمان لمعنى واحد»[3].

أما أبو بكر الصديق رضي الله عنه فقد قال: «... إن الرأي إنما كان من رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم مصيباً فإن الله كان يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف»[4].

ويمكن القول بأن مفهوم «الإجتهاد» أو «الرأي» في هذا الدور لا يعدو أن يكون واحدا من الأمور التالية:

---

(١) في الحديث والإستدلال له وإزالة الجهالة عنه راجع كتابنا «الإجتهاد والتقليد»، القاهرة، دار الأنصار ط١ (ص ٢٣-٢٤) ومباحث الإجتهاد في المحصول.

(٢) أُنظر الكتاب بكامله في إعلام الموقعين.

(٣) أُنظر الرسالة للإمام الشافعي (ص ٤٧٦).

(٤) أُنظر إعلام الموقعين (٥٤/١) وجامع بيان العلم (١٣٤/٢).

(أ) حمل ما يحتمل من الكلام محملين أو أكثر كما في أمره صلّى الله عليه وآله وسلّم هم بالصلاة في بني قريظة.

(ب) قياس تمثيلي تلحق فيه واقعة وقعت وحدثت بواقعة مماثلة لها تعرض لها الكتاب أو السنة، كما في قياس عمار التيمم من الجنابة على الاغتسال منها، وتمعكه بالتراب[1].

(ج) الإجتهاد في ملاحظة مصلحة، أو سد ذريعة، أو تخصيص عموم أو أخذ بمفهوم أو نحو ذلك.

ولقد بلغ من حرص رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم على حملهم على ممارسة الإجتهاد، والدربة عليه أن قال: «الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر».

ولقد بلغ من دقة اجتهاد الكثيرين منهم أن القرآن العظيم كان كثيرا ما ينزل موافقا لإجتهاداتهم، ويوافقهم عليها رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ذلك أن صحبتهم لرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أتاحت لهم من الإطلاع على مقاصد الشارع الحكيم والإدراك لأسرار التشريع والمعرفة بمعاني النصوص ما لم يتح لسواهم ممن جاء بعدهم.

أصحاب الفتيا من الصحابة في عهد رسول الله (ص)

كان الذين يفتون في زمن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم من الصحابة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعبدالرحمن بن عوف، وعبدالله بن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وعمار بن ياسر، وحذيفة بن اليمان، وزيد بن ثابت، وأبو الدرداء، وأبو موسى الأشعري، وسلمان الفارسي رضي الله عنهم أجمعين.

---

(١) الحديث.

وفيهم المُكثر والمقلُّ: فالمكثرون رضي الله عنهم عائشة أم المؤمنين، وعمر بن الخطاب، وابنه عبدالله، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن عباس، وزيد بن ثابت وهؤلاء سبعة يمكن أن يجمع من فتاوى كل واحد منهم سفر ضخم، وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب بن الخليفة المأمون فتاوى ابن عباس في عشرين كتابا.

وأما المتوسطون منهم فيما روي عنهم من الفتيا فهم: أم سلمة أم المؤمنين وأنس بن مالك وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وعثمان بن عفان، وعبدالله بن عمرو بن العاص، وعبدالله بن الزبير، وأبو موسى الأشعري، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبدالله، ومعاذ بن جبل وأبو بكر الصديق فهم ثلاثة عشر فقط يمكن أن يجمع من فتاوى كل منهم جزء صغير جدا.

ويضاف إليهم طلحة والزبير، وعبدالرحمن بن عوف، وعمران بن الحصين، وأبو بكرة، وعبادة بن الصامت، ومعاوية بن أبي سفيان، والباقون منهم مقلون في الفتيا لا يروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألتان والزيادة اليسيرة على ذلك فقط، ويمكن أن يجمع من فتاوى جميعهم جزء صغير فقط بعد التقصي والبحث[1].

وكانوا رضوان الله عليهم في فتاواهم يرجعون الوقائع الجزئية الحادثة إلى النصوص الجزئية التي تدل على أحكامها من الكتاب أو السنّة بطريق الظاهر الذي يستفاد فيه المعنى والمدلول فيها من مفهوم اللفظ وإبحاثه وسائر القرائن المرتبطة به، فكانوا يذكرون الحكم الذي اهتدوا إليه بطريق اللفظ، أو بطريق الدلالة للناس، والناس تأخذ عنهم، وكانوا لا يدعون البحث في المسألة قبل

---

(١) راجع الأحكام لابن حزم (٥/٩٢-٩٣).

الوصول إلى برد اليقين فيها، والإحساس بأنّهم قد بذلوا في البحث ما لا مزيد عليه.

عصر كبار الصحابة:

بعد عصر رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم جاء عصر كبار أصحابه والخلفاء الراشدين من بعده، وهو عصر قد امتد منذ سنة إحدى عشرة للهجرة إلى سنة أربعين للهجرة، وكان أهل الفقه والفتوى، من الصحابة فيه يلقبون «بالقُرّاء»:

أبو بكر الصديق:

يلخص ميمون بن مهران طريقة الصديق في الحصول على الأحكام الشرعية فيقول: «كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا فهل علمتم عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فيه قضاء؟ فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا فإن أعياه أن يجد سنّة من رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم جمع وجوه الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به»[(١)].

وهو رضي الله عنه إذا استنفد اجتهد رأيه سواء كان في تفسير نص ومعرفة دلالته أو في اجتهاد محض، فمن الأول قوله لما سئل عن الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان: الكلالة ما عدا الوالد والولد».

---

(١) راجع حجة الله البالغة (١/٣١٥).

ومنه أيضا قوله: «والزكاة من حقها» حين أورد عليه عمر رضي الله عنه حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا اله إلا الله» وذلك عندما هم بقتال مانعي الزكاة، فسيدنا عمر قد استدل بالحديث على عدم جواز قتالهم وذلك لأن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال فيه: «... فإذا قالوها قد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها» وحقها في نظر سيدنا عمر «الزنا بعد إحصان، وقتل النفس والردة» ومنع الزكاة فقط ليس واحدا مما ذكر، ولكن الصديق قال له: «والزكاة من حقها، والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونها لرسول الله لقاتلتهم عليه».

ومن الثاني: أنه ورث أم الأم، ولم يورث أم الأب، فقال له بعض الأنصار: «لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فرجع إلى التشريك بينهما في السدس».

ومن ذلك حكمه في التسوية في العطاء حتى قال له عمر: كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في الإسلام كرها؟ فقال أبو بكر: إنما أسلموا لله وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ، ولما انتهت الخلافة إلى عمر فرق بينهم فأعطى على البلاء والسابقة والهجرة.

ومن ذلك قياسه تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة، حتى أنه عهد إلى عمر بالخلافة ووافقه على ذلك الصحابة.

وكتب إليه خالد بن الوليد: أنه وجد في بعض نواحي العرب رجلا ينكح كما تنكح المرأة، فاستشار رضي الله عنه أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وفيهم علي ـ رضي الله عنهم أجمعين وكان أشدهم قولا فقال: إن هذا الذنب لم تعص به أمة من الأمم إلا واحدة فصنع الله فيهم ما قد علمتم، أرى أن يحرقوا بالنار، فكتب أبو بكر إلى خالد أن يحرقوا فحرقوهم[1].

---

(١) راجع إعلام الموقعين.

والملامح الفقهية التي يمكن ملاحظتها في هذا العهد:

(أ) اتساع الأخذ بالقياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير إنكار من أحد من الصحابة.

(ب) ظهور الإجماع بصورة واضحة كدليل من أدلة الأحكام، وساعد على ذلك كون الصحابة قلة لا يتعذر اجتماعهم ولا اتفاقهم، وقد ظهر إجماعهم في أمور كثيرة منها إجماعهم على وجوب نصب إمام للمسلمين وإجماعهم على قتال أهل الردّة بعد اختلافهم فيه، وإجماعهم على أنّ المرتد لا يسبى وإجماعهم على جمع القرآن وكتابة المصحف وغير ذلك.

عهد عمر:

عهد عمر لقاضيه شريح ـ الذي قدمنا ذكره ـ يبرز طريقته رضي الله عنه في استقاء الأحكام من أدلتها، ولكن الملاحظ عليه أنه كان كثير المشاورة للصحابة رضوان الله عليهم، كثير المناظرة لهم حتى يحصل على أفضل فهم، وأحسن سبيل للتطبيق، لقد كان رضي الله عنه في نظرته للمسائل التشريعية كصيدلاني حكيم يحاول أن يركب الدواء الذي يشفي من الداء من غير أية أعراض جانبية.

ولذلك فقد ترك لنا فقها متميزا، وثروة فقية هائلة، وقد قال ابراهيم النخعي (توفى سنة ٩٧هـ) لما استشهد رضي الله عنه: «ذهب تسعة أعشار العلم»[١].

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «كان عمر إذا سلك طريقاً وجدناه سهلاً»[٢].

لقد كان رضي الله عنه ذا عقلية كلية وحس عام سرعان ما يربط الجزئيات بالكليات، يرد الفروع إلى الأصول والضوابط العامة، كان هذا شأنه في عهد

---

(١) حجة الله البالغة (٢٧٨/١٧).

(٢) المرجع نفسه.

رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ثم في عهد خليفته من بعده، ولم يخرج عن ذلك حين آل الأمر إليه.

لقد تعلم من رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وتتلمذ عليه، فلقد كان كثيرا ما يسمعه عليه الصلاة والسلام يتوقف عن الأمر بشيء حسن يود أن يأمرهم به لولا اشفاقه عليهم وخوفه المشقة عليهم، فكثيرا ما كان يقول: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بكذا.. وأحيانا كان ينهاهم عن أمور، ثم يرى عليه الصلاة والسلام أن الداعي إلى النهي قد زال فيرخص لهم، وأحيانا يهم بتحريم شيء فيخبرونه عليه الصلاة والسلام بالمشقة التي تلحقهم بتحريمه فيرخص لهم بما يدرأ عنهم المشقة والحرج، ويراه عليه الصلاة والسلام كيف يختار أيسر الأمرين كلما خير بين أمرين، فأثر ذلك كله فيه رضي الله عنه فأدرك أن لهذه الشريعة مقاصد وأهدافا وغايات لابد من استهدافها وتوخيها، ومحاولة استكشافها، وإن لتلك الأحكام عللا صرحت النصوص ببعضها وأومأت إلى البعض الآخر، وعلى أهل العلم استنباط علة ما لم يصرح به، أو يوم إليه لإدراج الحوادث المستجدة، والنوازل الحادثة تحت أحكام الله لكي لا يخرج شيء عن حاكمية الله تعالى ولكي لا يألف الناس البحث عن معالجات أو أحكام لقضاياهم خارج دائرة شرع الله.

ولذلك تجد في اجتهاداته رضي الله عنه طرق استنباط واضحة، فإن المتتبع لفتاواه رضوان الله عليه لا يعجزه أن يجد التعليل بالمصلحة، والأخذ بسد الذرائع، ودفع المفاسد، والسياسة الشرعية، وإيقاف العمل ببعض الأحكام لزوال عللها، أو لفقدان بعض شرائط تطبيقها فمن ذلك: طلبه من رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قتل أسرى بدر، واقتراحه الحجاب واقتراحه أن لا يحدث الناس بأن من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة لئلا يتكلوا واقتراحه على أبي بكر إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم وإيقافه قسمة الأراضي المفتوحة بين الغانمين.

عهد عثمان:

حين بويع عثمان بالخلافة، بويع على أن يعمل بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفتين من بعده وعاهد على ذلك، أما علي فقد أبدى استعداده لأن يعاهد على العمل بكتاب الله وسنّة رسوله، ثم أن يعمل بمبلغ علمه وطاقته، ولإعلان عثمان استعداده للعمل بسيرة الشيخين دون تحفظ بايعه عبدالرحمن فكان هناك مصدر ثالث قد أضيف في عهد الخليفة الثالث، وأقره وهو سياسات الشيخين أو سيرهم، وهذا ما تحفظ عليه علي رضي الله عنهم أجمعين ولذلك رأيناه حين آل الأمر إليه حاول أن يعمل باجتهاده في مسائل اجتهد فيها من سبقه، كمسألة بيع أمهات الأولاد.

لقد كان سيدنا عثمان بن عفان من المتوسطين في الفتيا، ربما لأن معظم القضايا التي عرضت له كان للشيخين قبله فيها فقه آثر أن يأخذ به، ولكنه اجتهد كما اجتهد من سبقه، سأله عمر رضي الله عنه في واقعة فقال: «إن تتبع رأيك فرأيك سديد، وإن تتبع رأي الشيخ قبلك فنعم ذو الرأي كان» كما اجتهد وصلّى في منى أربعا بدلا من اثنتين قصرا، وذلك بتأويلين: أحدهما: أنه قد تزوج بمكة فظن أنه لا يجوز لأهل مكة القصر في منى، وثانيهما: أنه خشي أن يتوهم الأعراب بأن تمام الصلاة ركعتان.

كما اجتهد في حمل الناس على قراءة زيد، ورأى أن ذلك أسلم وأبعد عن وقوع الاختلاف.

عهد علي:

كان متميزاً في طرق فهمه للنصوص، وسبل تفهمه لتطبيقها، وحرصه الشديد على ربط الجزئيات بالكليات، كان يعتبر أقضى أهل المدينة، ولاّه رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قضاء اليمن، ودعا له: «اللهم ثبّت لسانه واهدِ قلبه»، فكان موفقا في قضاياه، حلاّلا لمعضلاتها، يصف علمه فيقول: «والله ما نزلت آية

إلا وقد علمت فيم نزلت وأين نزلت وعلام نزلت، ان ربي وهب لي قلبا عقولا ولسانا ناطقا»، كان يقضي إذا عرض له قضاء، ويفتي إذا استفتى بكتاب الله، وقد علمت مدى علمه به، ثم بسنة رسول الله، وتقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «أمّا إنه لأعلم الناس بالسنّة».

ثم يجتهد رأيه، ويستصحب الحال، وقد يستحسن، ويستصلح مستفيدا في كل ذلك من مقاصد الشرع: قاس السكر على القذف حين استشير بزيادة حد شارب الخمر مقيما لمظنة القذف الذي هو السكر مقامه.

واستشاره عمر بن الخطاب في القصاص من الجماعة اذا اشتركت في قتل الواحد، فقال: أرأيت يا أمير المؤمنين لو أن نفرا اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال علي: فكذلك هؤلاء، فقال عمر قوله المشهور: «لو اجتمع أهل صنعاء على قتل رجل واحد لقتلهم به جميعا».

وفي هذا قاس القتل على السرقة بجامع تحقق القصد الجنائي في كل منهما لدى مرتكبي الجريمتين مما يقتضي الزجر والردع.

واستحسن تحريق المرتدين الزنادقة الذي ألّهوه، وهو يعلم السنّة في قتل الكافر والمرتد، ولكنه أراد أن يحقق أقصى أنواع الزجر لأعتى أنواع الردة لأنه رأى أمرا عظيما جعل عقوبته من أعظم العقوبات لينزجر الناس عن مثله ولذلك قال مرتجزا:

لما رأيت الأمر أمرا منكرا أججت ناري ودعوت قنبرا

ويرسل عمر إلى امرأة زوجها في غزاة، وبلغه أن هناك من يدخل منزلها، فأراد أن ينبهها إلى أن دخول غرباء إلى منزلها في غيبة زوجها أمر ليس لها ان تفعله، وكانت حاملا، فلما أخبرت بأن أمير المؤمنين يدعوها فزعت، وكانت حاملا فأجهضت وهي في الطريق إليه ووضعت غلاما صوت ومات فشاور الصحابة رضوان الله عليهم فقال قوم فيهم عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن

عوف: «إنما أنت مؤدب ولا شيء عليك». فالتفت إلى علي، وقال ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال: «قد قال هؤلاء، فإن يك هذا جهد رأيهم فقد قضوا ما عليهم، وإن كانوا قاربوك فقد غشوك، أما الاثم فأرجو أن يضعه الله عنك بنيتك وما يعلم منك، وأما الغلام فقد والله غرمت»، فقال له: «أنت والله صدقتني، أقسمت عليك أن لا تجلس حتى تقسمها على بني أبيك».

عصر الفقهاء من الصحابة والتابعين:

تعتبر بداية هذا العهد من نهاية العهد الذي سبقه، أي من سنة أربعين للهجرة التي بها ختم عهد الخلفاء الراشدين، وعهد قرّاء الصحابة، ليبدأ عهد فقهاء الصحابة وكبار التابعين، وكان التشريع في هذا الدور يسير على نحو ما سبق في الدور الذي سبقه من حيث كون مصادر التشريع فيه هي نفس المصادر التي كانت في ذلك الدور، وهي الكتاب والسنّة والاجماع والقياس ولكنه يختلف عنه بأمور عدة، منها:

(١) أصبح الناس في هذا العهد أكثر رغبة في الغوص على المعاني والتعمّق فيما وراء النصوص.

(٢) اختلفت طرقهم في الأخذ بالسنّة، فإنّه نتيجة للاختلافات السياسية وظهور الفرق المذهبية والكلامية: من شيعة وخوارج، اختلفت مواقفهم من السنّة فالشيعة رفضوا الأخذ بسائر الأحاديث التي زويت عن غير الأئمة المعتبرين عندهم والخوارج رفضوا الاحتجاج بأخبار الآحاد عموما، وبكل خبر ليس له معضد من الكتاب.

(٣) أما الإجماع فلم يعد تحققه بالأمر الممكن، لحدوث الفرقة، ولأن كل فرقة سحبت ثقتها من سائر علماء الفرق الأخرى، فلم تعد تعتد بشيء من قولهم وافقوا أو خالفوا.

يُضاف إلى ذلك أن فقهاء الصحابة قد تفرّقوا في الأمصار الإسلامية

المختلفة وانتشروا فيها فلم يعد اجتماعهم لتدارس المسائل ممكنا.

(٤) شاعت في هذا الدور رواية الأحاديث والسنن بعد ان لم تكن كذلك.

(٥) ظهرت حركة وضع الأحاديث لأسباب كثيرة معروفة ـ لا مجال لتفصيلها ـ أخرج مسلم عن ابن عباس رضي الله عنه قوله: «إنّا كنا نحدّث عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم إذ لم يكن يكذب عليه، فلما ركب الناس الصعبة والذلول تركنا الحديث عنه».

التشريع بعد عهد الصحابة:

انقرض عهد الصحابة ما بين تسعين ومائة من الهجرة، وجاء عهد التابعين وإلى علمائهم آل أمر الفقه والفتيا، فإنّ آخر من مات بالكوفة من الصحابة توفي سنة (٨٦هـ)، وآخر من مات منهم بالمدينة سهل بن سعدالساعدي توفي سنة(٩١ هـ)، وآخر من مات منهم بالبصرة أنس من مالك توفي سنة (٩١هـ)، وقيل (٩٣ هـ)، وآخر من مات بالشام عبدالله بن يسر، توفي (٨٨هـ)، وآخر من مات منهم عامر بن واثلة بن عبدالله (أبو الطفيل) توفي سنة (١٠٠هـ).

والذين آل إليهم أمر الفتيا في هذا العهد هم الموالي الذين كان معظمهم يعيش مع فقهاء الصحابة، أمثال: نافع مولى ابن عمر، وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن رباح فقيه مكة، وطاووس فقيه أهل اليمن، ويحيى ابن كثير فقيه اليمامة، وابراهيم النخعي فقيه الكوفة، والحسن البصري فقيه البصرة، وابن سيرين في البصرة أيضا، وعطاء الخراساني في خراسان وغيرهم، وخصت المدينة بفقيهها القرشي، سعيد بن المسيب رحمهم الله جميعا، وهؤلاء التابعون ما كانوا يتجاوزون فتاوى من تلقوا عنه العلم من الصحابة إلا في اليسير النادر ولذلك فإن من العسير العثور على كبير فرق بين مناهجهم في استنباط الأحكام الشرعية، ومناهج من سبقهم من الصحابة، ولكن مناهج الاستنباط في هذا العهد قد بدأت تظهر وتتضح أكثر من قبل. عن الحسن بن عبيدالله النخعي قال: قلت

لإبراهيم النخعي: «أكل ما اسمعك تفتي به سمعته؟ فقال: لا، فقلت: تفتي بما لم تسمع؟ فقال: سمعت الذي سمعت، وجاءني ما لم أسمع فقسته بالذي سمعت»[1].

وإذا كان هناك ما يمكن ملاحظته في هذا العهد فهو ظهور الاختلافات في الرأي بين المفتين في مسائل كثيرة، وقيام الإمام عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه بأمرين لهما دلالتهما في هذا السبيل.

الأوّل: أمره بجمع السنن وكتابتها فكان أهل كل بلد يكتبون ما عند علمائهم من السنن في دفاتر[2].

والثاني: جعله أمر الفتيا في كثير من البلدان إلى أناس يعينهم كما فعل بالنسبة لمصر حيث جعل أمر الفتيا فيها إلى ثلاثة رجال: اثنين من الموالي هما يزيد بن أبي حبيب، وعبدالله بن أبي جعفر، وواحد من العرب، وهو جعفر بن ربيعة، وقد عوتب رضي الله عنه في هذا، فقال: «ما ذنبي إذا كانت الموالي تسمو بأنفسها صعدا وأنتم لا تسمون»[3].

أمّا سبب أمره بالتدوين فقد صرح به في كتابه إلى أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري، حيث قال: «... أنظر ما كان من حديث رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم و سنة أو حديث أو نحو هذا فاكتبه لي فإني خفت دروس العلم، وذهاب العلماء»[4].

---

(١) انظر الإصابة لابن حجر (١١٢/٤) وبهامشها الاستيعاب (ص٤١٥).

(٢) جامع بيان العلم (٣٣/١).

(٣) خطط المقريزي (١٤٣/٤).

(٤) علقه البخاري، ورواه مالك في الموطأ، فانظره بشرح الزرقاني (١٠/١).

عصر أتباع التابعين والأئمة المجتهدين:

يقول ولي الله الدهلوي في هذا العصر: «أن فقهاء هذا العصر أخذوا حديث النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم وقضايا القضاة واجتهاد المجتهدين عمن سبقهم من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ثم اجتهدوا أيضا». وكان صنيع العلماء في هذه الطبقة متشابها، فإن حاصل صنيعهم أن تمسك كل منهم بالمسند من حديث رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم المرسل جميعا، واستدل بأقوال الصحابة والتابعين، لأنها إما أحاديث منقولة عن رسول الله وقفوها عند روايتها إلى أحد من الصحابة والتابعين تحرجا من نسبتها إلى النبي واحتياطا وورعا عن الرواية عنه خوف الزيادة أو النقصان في العبارة، وأما أن تكون أقوالهم هذه إنما قالوها استنباطا من النصوص، أو اجتهادا منهم بآرائهم، وهم أحسن في كل ذلك ممن يجيء بعدهم، وأكثر إصابة، وأقدم زمانا، وأوعى علما، فتعين العمل بها إلا إذا اختلفوا، أو كان حديث رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم خالف قولهم مخالفة ظاهرة، أما إذا اختلفت الأحاديث نفسها فالمرجع أقوال الصحابة فإن قالوا بنسخ بعضها، أو بصرفه عن ظاهره، أو لم يصرحوا بذلك، ولكن اتفقوا على تركه، وعدم القول بموجبه، فإنه كإبداء علة فيه، أو الحكم بنسخه أو تأويله اتبعوهم في كل ذلك، فإذا اختلفت مذاهب الصحابة والتابعين في مسألة فالمختار عند كل فقيه مذاهب أهل بلده، وشيوخه، لأنه أعرف بصحيح أقاويلهم من السقيم، وأوعى للأصول المناسبة لها.. فمذهب عمر وعثمان وابن عمر وعائشة وابن عباس، وزيد بن ثابت، وأصحابهم من التابعين مثل سعيد بن المسيب (توفي سنة ٩٣هـ)، وعروةبن الزبير (توفي سنة ٩٤هـ)، وسالم (توفي سنة ١٠٦هـ)، وعطاء بن يسار (توفي سنة ١٠٣هـ)، والقاسم بن محمد (توفي سنة ١٠٨ هـ)، وعبيدالله بن عبدالله (توفي سنة ٩٩هـ)، والزهري (توفي سنة ١٢٤هـ)، ويحيى بن سعيد (توفي سنة ١٤٣هـ)، وزيد بن أسلم (توفي سنة ١٣٦هـ)، وربيعة الرأي

(توفي سنة ١٣٦هـ). كان مذهب هؤلاء الصحابة والتابعين أحق بالقبول من مذهب غيرهم عند أهل المدينة، ولذلك ترى مالكا يلازم محجتهم.

ومذهب عبدالله بن مسعود وأصحابه، وقضايا أمير المؤمنين علي وشريح (توفي سنة ٧٧هـ) والشعبي (توفي ١٠٤هـ) وفتاوى ابراهيم النخعي (توفي سنة ٩٦ هـ) أحق بالأخذ عند أهل الكوفة.

يقول الدهلوي: «... وحين مال مسروق (توفي سنة ٦٣هـ) إلى قول زيد بن ثابت رضي الله عنه في التشريك (أي بين الجد والأخوة في الميراث) قال له علقمة (توفي سنة ٦٢هـ): (هل أحد منكم أثبت من عبدالله؟ (يريد ابن مسعود)، فقال مسروق: لا ولكن زيد بن ثابت وأهل المدينة يشركون (أي بين الجد والأخوة)».

يقول الدهلوي: «فإن اتفق أهل البلد (أي المدينة) على شيء أخذوا بنواجزه، وهو الذي يقول في مثله مالك: السنة التي لا اختلاف فيها عندنا أي في المدينة كذا وكذا».

وإن اختلفوا أخذوا بأقواها وأرجحها إما بكثرة القائلين به، أو لموافقته لقياس قوى، أو تخريج من الكتاب والسنة، وهو الذي يقول في مثله مالك: هذا أحسن ما سمعت، فإذا لم يجدوا فيما حفظوا منهم جواب المسألة خرجوا من كلامهم، وتتبعوا الايماء والاقتضاء.

قال: وألهموا في هذه الطبقة التدوين، فدون مالك (توفي سنة ١٧٩هـ)، وابن أبي ذئب (توفي سنة ١٥٨هـ)، وابن جريج (توفي سنة ١٥هـ)، وابن عيينة (توفي سنة ١٩٦هـ) في مكة والثوري (توفي سنة ١٦١هـ) بالكوفة، وربيع بن الصبيح (توفي سنة ١٦٠هـ) بالبصرة قال: وكلهم مشوا على هذا النهج الذي ذكرته.

ولما حج المنصور، ولقي مالكا قال: قد عزمت أن آمر بكتبك هذه التي صنفتها فتنسخ ،ثم أبعث في كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وآمرهم

بأن يعملوا بما فيها ولا يتعدوه إلى غيره، فقال مالك: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل بما سبق إليهم، وأتوا به من اختلاف الناس، ودع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم، وتحكى هذه القصة منسوبة إلى الرشيد وأنه أراد أن يحمل الناس على ما في الموطأ، فقال له مالك: لا تفعل، فإن أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان، وكل سنة مضت.

قال الدهلوي: وكان مالك من أثبتهم في حديث المدنيين عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أوثقهم إسنادا، وأعلمهم بقضايا عمر وأقاويل عبدالله بن عمر وعائشة وأصحابهم من الفقهاء السبعة، وبه وبأمثاله قام علم الرواية والفتوى.

وكان أبو حنيفة رضي الله عنه ألزمهم بمذهب ابراهيم وأقرانه لا يجاوزه إلا من شاء الله، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه، دقيق النظر في وجوه التخريجات مقبلا على الفروع أتم اقبال.

وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا فلخص أقوال ابراهيم وأقرانه من كتاب (الآثار) لمحمد و (جامع) عبدالرزاق و (مصنف) ابن أبي شيبة ثم قايسه بمذهبه تجده لايفارق تلك المحجة إلا في مواضع يسيرة وهو في تلك الأمور اليسيرة - أيضا - لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة[1].

والحق أن فيما ذكره الإمام الدهلوي نظرا، فإنه رحمه الله حريص على أن يؤكد أن الأئمة مالكا وأبا حنيفة وأصحابهما كانوا مقلدين أو شبه مقلدين لمن

---

(١) ملخصاً بشيء من التصرف من كتاب «حجة الله البالغة» (١/٢٠٥-٣٠٨).

سبقهم من التابعين والصحابة، وأنهم ما تجاوزوا فقه من سبقهم، وهذا أمر من العسير موافقته رحمة الله عليه، فإنه من المعروف أن هناك طرقا للفقه قد أخذ بها كل منهما ليس من السهل إدعاء أنها أخذت عن الصحابة والتابعين مثل ذهاب مالك إلى الأخذ بعمل أهل المدينة، وذهاب أبي حنيفة إلى الأخذ بالاستحسان والعرف، كما أن أيا منهما لم يحتج بفتاوى التابعين، بل زاحموهم وقالوا: هم رجال ونحن رجال.

كما أن كلا منهما قد وضع لقبول الأحاديث شروطا لم يشترطها من سبقهم، وشيوع الرواية في هذا العصر، وظهور أحاديث لم تكن قد ظهرت وانتشرت أدى إلى الذهاب في بعض الأمور إلى مذاهب مغايرة لمذاهب بعض الصحابة.

أهل الرأي وأهل الحديث:

ولعل مما يزيد هذه الحقيقة وضوحا ظهور مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث وبروز الاختلافات بينهما في بعض الأصول، وكذلك في الفروع. صحيح أن لكل من المدرستين جذورا في العصرين السابقين، لكن الاختلاف لم يبرز بوضوح في مسائل الفقه إلا في هذا العصر، ولم يتميز الناس تبعا لاختلاف مناهجهم في الاستنباط إلا في هذا العصر كذلك.

إن الكاتبين في تاريخ التشريع يؤكدون أن مدرسة أهل الرأي، هي امتداد لمدرسة عمر وعبدالله بن مسعود رضي الله عنهما اللذين كانا أكثر الصحابة توسعا في الرأي فتأثر بهما علقمة النخعي (توفي سنة ٦٠هـ أو سنة ٧٠هـ) استاذ ابراهيم النخعي وخاله، وابراهيم هو الذي تتلمذ عليه حمادبن أبي سليمان (توفي سنة ١٢٠هـ) شيخ أبي حنيفة.

كما يؤكدون: أن مدرسة أهل الحديث هي امتداد لمدرسة أولئك الصحابة، الذين كان يحملهم الخوف والحذر من مخالفة النصوص على الوقوف عندها

أمثال: عبدالله بن عمر بن الخطاب، وعبدالله بن عمرو بن العاص، والزبير وعبدالله بن عباس في الكثير الغالب رضي الله عنهم أجمعين.

ولقد شاع مذهب «أهل الحديث» في الحجاز لأسباب كثيرة، قد يكون من أبرزها:

كثرة ما بأيديهم من الأحاديث والآثار، وقلة النوازل التي كانت تعرض لانتقال الخلافة، ومعظم وجوه النشاط إلى الشام، ثم إلى بغداد، فإمام أهل المدينة سعيد بن المسيب (توفي سنة ٩٤هـ) رحمه الله كان يرى أن أهل الحرمين لم يفتهم من الحديث والفقه شيء كثير، فلديهم فتاوى أبي بكر وعمر وعثمان وعلي قبل الخلافة، وعائشة وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت وأبي هريرة ومروياتهم رضي الله عنهم أجمعين وفي هذا ما يغني عن استعمال الرأي.

أما مذهب «أهل الرأي» فقد شاع وانتشر في العراق، وكان علماء هذا الفريق يرون أن أحكام الشرع معقولة المعنى، مشتملة على مصالح راجعة للعباد وحكم شرعت لأجلها تلك الأحكام وأن على أهل العلم البحث عن تلك الحكم والعلل الضابطة، وربط الأحكام بها، وجعلها تدور وجودا وعدما معها، فإذا عثروا على تلك العلل فربما قدموا الأقيسة القائمة عليها على بعض أنواع الأحاديث إذا عارضتها.

ولقد ساعد على انتشار هذا المنهج في العراق كثرة الصحابة المتأثرين بمنهج عمر رضي الله عنه فيه أمثال ابن مسعود، وأبي موسى الأشعري، وعمران بن الحصين، وأنس بن مالك وابن عباس وغيرهم.ثم انتقال الخلافة إليها وإقامة علي وأنصاره رضي الله عنهم فيها.

ولما ظهرت فيها الفرق من الشيعة والخوارج، واحتدمت الصراعات، وفشت حركة الوضع في الحديث اضطر علماؤها لوضع شروط في قبول الحديث لم يسلم معها من المروي لهم إلا القليل من مرويات الصحابة الذين

أقاموا في العراق، كما أن النوازل والحوادث في تلك البيئة كانت أكثر من أن تواجه بذلك العدد من المروي.

وهكذا انقسم جمهور الأمة الذين لم يدخلوا فيما دخل فيه الخوارج أو الشيعة إلى «أهل الحديث» و «أهل الرأي» ويبدو أن التنابز بين الفريقين قد اشتد فصار «أهل الرأي» كثيرا ما ينبزون «أهل الحديث» بعدم الفقه وقلة الفهم، و «أهل الحديث» ينبزون «أهل الرأي» بالأخذ في دينهم بالظن، وبالبعد عن التثبت الواجب في أمور الدين والذي لا يتأتى بغير الاتباع والأخذ بالنصوص.

والحق أن «أهل الرأي» يتفقون مع سائر المسلمين في أن من استبانت له السنة فليس له أن يدعها لقول، وكل ما أخذ عليهم مما اعتبر من مخالفتهم للسنة فعذرهم فيه أنه لم يصلهم فيه حديث، أو وصلهم ولم يثقوا به لضعف راويه، أو لوجود قادح فيه لا يراه غيرهم قادحا، أو لأنه ثبت عندهم حديث آخر معارض لما أخذ به سواهم.

كما أن «أهل الحديث» يتفقون مع «أهل الرأي» في وجوب اللجوء إليه حين لا يكون في المسألة نص، ومع ذلك فقد كان التنابز والتعاير بين الفريقين على أشده.

ظهور الإمام الشافعي:

ولد الإمام الشافعي سنة (١٥٠هـ)، وهي السنة التي توفي فيها الإمام أبو حنيفة، وكان قد تفقه أول الأمر في مكة على بعض رجال العلم من أهل الحديث فيها، كمسلم بن خالد الزنجي (توفي سنة ١٧٩هـ)، وسفيان بن عيينة (توفي سنة ١٩٨هـ) ثم ذهب إلى إمام دار الهجرة، ومقدم أهل الحديث مالك بن أنس، فلزمه وروى عنه الموطأ، وكان يعترف بفضله عليه، فعن يونس بن عبدالأعلى أنه سمع الشافعي يقول: «إذا ذكر العلماء فمالك النجم، وما أحد أمن

عليّ من مالك ابن أنس»[1] كان ذلك منه رضي الله عنه بعد دراسة اللغة والشعر والأدب، وبعض العلوم الرياضية والطبيعية وأخبار الناس.

ولم يكن يعجبه كل ما عليه من عرفهم من أهل الحديث فأخذ عليهم عملهم «بالمنقطع» وقال: «...المنقطع ليس بشيء» كما أخذ عليهم عملهم «بالمرسل» مطلقا، واستثنى مراسيل سعيد فقط، وأخذ على بعضهم التشدد في التزكية، ولما ذهب إلى العراق ـ قاعدة أهل الرأي ـ لاحظ تحامل أهل الرأي على «أهل المدينة» وفي مقدمتهم استاذه مالك فانبرى للدفاع عن استاذه ومذهبه ومنهجه، وروى عنه أنه قال: «... قال لي محمد بن الحسن: صاحبنا ـ يعني أبا حنيفة ـ اعلم من صاحبكم ـ يعني مالكا ـ وما كان على صاحبكم أن يتكلم، وما كان على صاحبنا أن يسكت، قال الشافعي: فغضبت وقلت: ناشدتك الله من كان أعلم بسنة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم مالك أو أبو حنيفة؟ قال: مالك، ولكن صاحبنا أقيس، فقلت: نعم، ومالك أعلم بكتاب الله تعالى وناسخه ومنسوخه، وسنة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم من أبي حنيفة، فمن كان أعلم بكتاب الله وسنة رسوله كان أولى بالكلام»[2].

ثم انصرف رحمه الله لدراسة كتب محمد بن الحسن وغيره من كتب العراقيين، ولازم محمد بن الحسن، فكان كثيرا ما يرد عليه، ويناقش آراءه انتصارا للسنة وأهل الحديث، ثم ترك بغداد ـ بعد ذلك ـ لكنه عاد إليها سنة (١٩٥هـ) وكان في جامعها الكبير أربعون ونيّف أو خمسون حلقة فما زال يقعد في حلقة حلقة، ويقول لهم: قال الله وقال الرسول، وهم يقولون: قال أصحابنا

---

(١) الإنتقاء لابن عبد البر (ص ٢٣).

(٢) الإنتقاء (ص ٢٤).

حتى ما في المسجد حلقة غيره[1].

واختلف إلى حلقة درسه كبار أهل الرأي كأبي ثور والزعفراني والكرابيسي وغيرهم فانتقلوا عن مذهب أهل الرأي إلى مذهبه، كما ارتاد الإمام أحمد بن حنبل حلقته، ويروى عنه أنه قال :«ما أحد من أصحاب الحديث حمل محبرة إلا وللشافعي عليه منّة، فقلنا: يا أبا محمد كيف ذلك؟ قال: إن أصحاب الرأي كانوا يهزأون بأصحاب الحديث حتى علمهم الشافعي وأقام الحجّة عليهم»[2].

واستجابة منه لطلب أهل الحديث وضع كتاب (الحجة) في بغداد ليرد على أهل الرأي فيما خالفهم فيه[3].

وبعد ذلك غادر إلى مصر، فوجد أكثر الناس قد أخذوا وتشبثوا بكل ما كان يراه مالك أو يذهب إليه دون تمييز، فأخذ ينظر في أقوال مالك نظرة الفاحص الناقد، فوجده في بعض الأمور «... يقول بالأصل ويدع الفرع، ويقول بالفرع ويدع الأصل».

كما وجده ترك بعض الأخبار الصحيحة ليأخذ بقول واحد من الصحابة، أو بقول واحد من التابعين، أو برأي نفسه.

وأحيانا يترك قول الصحابي لرأي بعض التابعين أو لرأي نفسه، وذلك في الجزئيات والفروع والتفاصيل من غير مراعاة للقواعد والأصول، وفي الكثير أنه يدعي الإجماع وهو مختلف فيه.

كما وجد أن القول بحجية «إجماع أهل المدينة» قول ضعيف وصنف

---

(١) تاريخ بغداد للخطيب (٢/٦٨-٦٩).

(٢) الإنتقاء(ص٨٦).

(٣) المرجع السابق.

كتاب «اختلافه مع مالك» وأحصى فيه المسائل المشار إليها[1].

فمالك ـ في نظر الشافعي ـ قد أفرط في ملاحظة المصالح المطلقة المرسلة غير المستندة إلى شواهد الشرع مع توفرها، وأبو حنيفة قصر نظره في الجزئيات والفروع والتفاصيل من غير مراعاة للقواعد والأصول في الكثير الغالب[2].

ولذلك رأى رحمه الله أن أهم ما ينبغي توجيه العناية إليه هو: جمع أصول الاستنباط الفقهي، ولم قواعدها، وتحويل هذه القواعد إلى منهج بحث يستخلص الفقه به من أدلته، ويكون الفقه تطبيقا عمليا لقواعده، ليظهر بذلك فقه جديد بديل لفقه المدرستين في أصوله وقواعده، فوضع كتابه «الرسالة» وبنى على القواعد التي جمعها فيها فقهه ومذهبه، يقول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: «لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي»[3].

وكان يقول للإمام أحمد رحمهما الله: «... أما أنتم فأعلم بالحديث والرجال مني، فإذا كان الحديث صحيحا فأعلموني، وإن يكن كوفيا أو بصريا أو شاميا أذهب إليه إذا كان صحيحا»[4].

وذلك يدل بوضوح على مدى اهتمامه بتقعيد القواعد أكثر من اهتمامه بالفروع والجزئيات.

ولقد أطبق أهل العلم من الكاتبين في تاريخ «أصول الفقه» على أن أول مؤلّف فيه هو الإمام الشافعي، وأول مؤلّف هو «الرسالة»[5].

---

(١) أُنظر مناقب الشافعي للفخر الرازي (ص٢٦).

(٢) مغيث الحلق لإمام الحرمين الجويني.

(٣) البحر المحيط للزركشي (مخطوط).

(٤) الإنتقاء (ص ٢٥).

(٥) لم يشذ عن هذا الاتفاق إلا شذوذ من المتعصبين لبعض المذاهب ليس لهم سند علمي يدل لما ذهبوا إليه من كون الشافعي مسبوقا بالكتابة في هذا العلم.

وقد عقد الزركشي (٧٩٤هـ) في كتابه «البحر المحيط» فصلا في هذا جاء فيه: «... الشافعي أوّل من صنف في أصول الفقه، صنف فيه كتاب الرسالة وكتاب أحكام القرآن، واختلاف الحديث، وإبطال الاستحسان، وكتاب جماع العلم، وكتاب القياس الذي ذكر فيه تضليل المعتزلة، ورجوعه عن قبول شهادتهم، ثم تبعه المصنفون في علم الأصول».

وقال الجويني في شرحه للرسالة: «... لم يسبق الشافعي أحد في تصانيف الأصول ومعرفتها، وقد حكي عن ابن عباس تخصيص عموم، وعن بعضهم القول بالمفهوم، ومن بعدهم لم يقل في الأصول شيئا، ولم يكن لهم فيه قدم فإنّا رأينا كتب السلف من التابعين وتابعي التابعين وغيرهم، وما رأيناهم صنفوا فيه»[1].

منهج الشافعي في الرسالة:

بدأ الشافعي الرسالة بوصف حال الخلق عند بعثة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فبيّن أنهم كانوا صنفين:

أهل كتاب حرّفوه وبدلوا أحكامه، وكفروا فخلطوا باطلهم بالحق الذي أنزله الله تعالى.

ومشركين كافرين اتخذوا من دون الله أوثانا آلهة، ثم ذكر أن الله جلّت قدرته استنقذ الناس كلهم بخاتم رسله، وأنزل عليه كتابه ليخرجهم به من الكفر والعمى إلى النور والهدى، **﴿وإنه لكتاب عزيز × لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾**[2].

(١) عن كتاب «تمهيد في تاريخ الفلسفة (ص ٢٣٤).
(٢) سورة فصلت: الآية ٤١-٤٢.

ثم أفاض في بيان منزلة القرآن العظيم من الإسلام واشتماله على ما قد أحل الله وما حرّم، وما تعبد به الناس، وما أعد لأهل طاعته من الثواب، وما أوجب لأهل معصيته من العقاب، ووعظه جلّ شأنه لهم بالإخبار عمن كان قبلهم.

ثم بين الإمام ما ينبغي لطلبة العلم بالدين من بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علم القرآن العظيم، وإخلاص النية لاستدراك علمه نصا واستنباطا.

ثم ذكر في ختام مقدمته للرسالة أنه: «... ليست بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله جلّ ثناؤه الدليل على سبيل الهدى فيها»، قال الله تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد﴾ وقال: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾، وقال: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾، وقال: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم، صراط الله﴾.

ثم عقد بابا للكلام عن (البيان) فعرفه، وبين مراتب البيان الذي جاء به القرآن الكريم للأحكام وهي خمسة:

الأول: ما أبان الله تعالى في كتابه نصا جليا لا يتطرق إليه التأويل وهذا النوع لا يحتاج في بيانه لغير القرآن.

الثاني: ما أبانه القرآن بنص يحتمل أوجها، فدلت السنة على تعيين المراد منه من بين هذه الأوجه.

الثالث: ما أتى القرآن فيه على غاية البيان، في فرضه، وبين رسول الله: كيف فرضه، وعلى من فرضه، ومتى يزول ويثبت.

الرابع: ما بين الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم مما ليس لله فيه نص حكم وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله، والانتهاء إلى حكمه، فما قيل عن رسول

الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بفرض الله قيل.

الخامس: ما فرض الله على خلقه الإجتهاد في طلبه، وهو القياس، والقياس ـ عنده ـ ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة.

وبعد أن أجمل (مراتب البيان) الخمس أخذ يوضحها ويبين لها الأمثلة والشواهد في أبواب خمسة، وقد رتب الرسالة في الأبواب التالية:

باب بيان ما نزل من الكتب عاما، يراد به العام ويدخله الخصوص.

باب بيان ما نزل من القرآن عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص.

باب ما نزل من الكتاب عام الظاهر، يراد به كله الخاص.

باب الصنف الذي يبين سياقه معناه.

باب الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره.

باب ما نزل عاما فدلت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص، وقد تعرض ـ في هذا الباب ـ لبيان حجية السنة ومنزلتها من الدين، ولذلك فقد وضع بعد هذا الباب الأبواب التالية:

باب بيان فرض الله تعالى في كتابه اتباع سنة نبيه صلّى الله عليه وآله وسلّم.

باب فرض الله طاعة رسوله صلّى الله عليه وآله وسلّم مقرونة بطاعة الله جل ذكره ومذكورة وحدها.

باب ما أمر الله به طاعة رسوله صلّى الله عليه وآله وسلّم

باب ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتباع ما أوحى إليه، وما شهد له من اتباع ما أمر به، ومن هداه، وأنه هاد لمن اتبعه.

وفي هذا الباب أكد الإمام القول بأن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم سن مع كتاب الله، وبيّن فيما ليس فيه ـ بعينه ـ نصّ الكتاب، وأثبت وجود السنة المستقلة عن الكتاب، وحاجج المخالفين في ذلك، ثم قال: «... وسأذكر ممّا وصفنا من السنة مع كتاب الله والسنة مما ليس فيه نص كتاب بعض ما يدل على

جملة ما وصفنا منه إن شاء الله تعالى».

فأول ما نبدأ به من ذكر سنة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم مع كتاب الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله عزّوجل.

ثم ذكر الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم معها.

ثم ذكر الفرائض الجمل التي أبان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عن الله كيف هي، ومواقيتها، ثم ذكر العام من أمر الله تعالى، الذي أراد به العام، والعام الذي أراد به الخاص.

ثم ذكر سنته فيما ليس فيه نص كتاب.

ثم عقد فصلا للكلام عن «ابتداء الناسخ والمنسوخ» ذكر فيه أن الله سبحانه وتعالى جعل النسخ للتخفيف والسعة، ثم ذكر أن الكتاب إنما ينسخ بالكتاب، وأن السنة إنما تنسخ بالسنة.

ثم تحدث عن الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه، والسنة على بعضها، وعقد بابا للحديث عن فرض الصلاة الذي دار الكتاب، ثم السنة على من تزول عنه بالعذر، وعلى من لا تكتب صلاته بالمعصية.

كما عقد بابا آخر للكلام عن الناسخ والمنسوخ الذي تدل عليه السنة والإجماع. ثم تحدث عن الفرائض التي أنزلها الله تعالى نصا في باب خاص.

ثم تكلّم عن الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم معها.

وتحدث بعد ذلك عن الفرض المنصوص الذي دلت السنة على أنه إنما أراد به الخالص.

ثم تحدث عن «جمل الفرائض» التي أحكم الله تعالى فرضها بكتابه وبين كيف فرضها على لسان نبيه صلّى الله عليه وآله وسلّم فتحدث في الصلاة

والزكاة والحج، وعدد النساء، ومحرمات النساء، ومحرمات الطعام.

ثم عقد بابا للكلام عن «العلل في الأحاديث» تعرض فيه إلى ما يكون بين الأحاديث من اختلاف ينشأ عن أسباب متعددة تعرض لبعضها كالإختلاف بسبب النسخ وبسبب الغلط في الأحاديث، وبين بعض ما ينشأ عنه الغلط في الحديث كما تعرض لكثير من الأسباب الأخرى التي ينشأ عنها الإختلاف.

ثم تحدث رحمه الله عن أبواب النهي وأقسامه، وأوضح أن الأحاديث يوضح بعضها بعضا.

ثم عقد بابا «للعلم» فبين أنه نوعان، هما: علم عامة لا يسع بالغا غير مغلوب على عقله جهله، وأكد أن هذا الصنف من العلم موجود كله نصا في كتاب الله تعالى وموجودة تفاصيله بشكل عام عند جماهير المسلمين تتناقله أجيالهم عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم لا يتنازعون في حكايته، ولا في وجوبه عليهم، وهذا العلم العام لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل.

أما الصنف الثاني فهو: ما ينوب من فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص سنة إلا من أخبار الخاصة، «أي خبر الواحد» وقد مهد بهذا لمبحثين جاء بهما رحمه الله بعد ذلك، وهما:

باب خبر الواحد، فبين المراد به، وشروطه وتعرض للفرض بين الشهادة والرواية، وذكر ما يقبل في خبر الواحد من الأمور، وما لا يكتفى به وحده فيه، ثم انتقل عليه رحمة الله للكلام عن حجية خبر الواحد والاستدلال عليها، ورد جميع الشبهات التي أوردها المخالفون باسلوب استدلالي في غاية القوّة والرصانة.

ثم انتقل إلى باب «الإجماع» فبين حقيقته، ولماذا كان حجة.

وبعد ذلك تكلّم عن «القياس» فأوضح معناه، وماهيته، والحاجة إليه،

وأنواعه، ومن له أن يقيس، ومن ليس له ذلك.

ثم عقد «للإجتهاد» بابا، بين الأصل فيه من الكتاب، ثم من السنة ثم تحدث عن الصواب والخطأ في الاجتهاد.

ثم تحدث عن «الاستحسان» أوضح فيه أنه لا يحل لأحد من المسلمين أن يستحسن على ما يخالف الحديث، وأكد أنه ليس لأحد أن يثبت حكما شرعيا إلا بكتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، وبين الفرق بين القياس والاستحسان.

ثم عقد بابا للإختلاف بين أهل العلم، فبين أن هذا الإختلاف نوعان: نوع محرم، وآخر ليس كذلك، فالإختلاف المحرم، هو: كل اختلاف فيما أقام الله به الحجة في كتابه، أو على لسان نبيه منصوصا بينا.

وأما الإختلاف الجائز، فهو الاختلاف فيما يحتمل التأويل ويدرك قياسا ثم استدل لما ذكره، ومثل للاختلاف الجائز، وذكر بعض أسبابه، وتناول نماذج مما اختلف فيه علماء الصحابة كالعدة والإيلاء والمواريث.

وفي هذا الباب تعرّض رحمه الله إلى مذهبه في أقوال الصحابة إذا تفرقوا.
ثم ختم الرسالة في بيان مذهبه في «مراتب الأدلة» المذكورة، فقال: «... نحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول: لهذا حكمنا في الظاهر والباطن.

وبحكم السنة قد رويت من طريق الانفراد لا يجتمع عليها فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر، لأنه قد يكمن الغلط فيمن روى الحديث.

ونحكم بالإجماع، ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة لأنه يحل القياس والخبر موجود.

ولقد ظهر من خلال ما كتبه الإمام الأصول المتفق عليها والأصول المختلف فيها في هذا العصر.

أما المتفق عليها فهي: الكتاب والسنة على الجملة.

وأما المختلف فيها، فهي السنة جملة لدى البعض، أو خبر «الآحاد» أو «الخاصة» كما يسميه الشافعي على وجه الخصوص، والمذهبان قد تولى الشافعي وغيره مناقشتهما وردهما بما لا مطمع بمزيد عليه في الرسالة، وفي «جماع العلم» وغيرهما.

(١) الإجماع، والخلاف في حجيته، وفي بعض أنواعه، وفيمن يعتبر إجماعهم، وفي الأمور التي يعتبر فيها الإجماع حجة، وفي إمكانية العلم به عند وقوعه.

(٢) اختلفوا في كل من القياس والإستحسان اختلافا تناول مفهوميهما، وحقيقة كل منهما، وحجيته، وإمكانية العمل به، وطريقته، والأمثلة التي يمكن أن ترجع إلى أي منهما من عمل الصحابة.

(٣) كما كان الإختلاف بينا في مفاهيم «الأمر والنهي» ودلالة كل منهما وأثره في سائر الأحكام الفقهية، ويلاحظ في هذا المجال أن الأئمة الأربعة في هذا العصر لم يكن استعمال المصطلحات المحددة كالتحريم والإيجاب وغيرهما شائعا في لغاتهم وتعابيرهم، بل حدث ذلك بعدهم كما يؤكد ابن القيم[١].

(٤) أما الأدلة الأخرى فيما يذكره الأصوليون ضمن الأدلة المختلف فيها فكذلك لم ترها عند الأئمة في هذا العصر ظاهرة في تعابيرهم كالعرف والعادة والاستصحاب وغيرها.

أصول الفقه بعد الإمام الشافعي:

لقد سيطرت «رسالة» الإمام الشافعي منذ ظهورها على الدراسات الأصولية

---

(١) إعلام الموقعين (٣٢/١).

وانقسم العلماء إلى فريقين: فريق تقبل الرسالة، وحولها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهم جمهور أهل الحديث، وفريق رفض معظم ما جاء فيها، وأدرك أن عليه أن يرد على صاحبها ما أورده مما يخالف مذهبه قبل أن يتأثر الناس بما جاء فيها، وهذا ينطبق على جمهور أهل الرأي، والمخالفين في الأمور التي تعرض لها الإمام في رسالته.

وقد ذكر ابن النديم ما كُتب بعد «الرسالة» في علم «أصول الفقه»، فنسب للإمام أحمد بن حنبل (توفي سنة ٢٣٣هـ) كتاب «الناسخ والمنسوخ» وله كتاب «السنة» وهو أقرب إلى كتب التوحيد والعقائد من كتب الأصول، طبع في مكة سنة (١٣٤٩هـ) والكتاب جاء بصيغتين: كبرى، وهي المشار إليها، ولها نسخ خطية في دار الكتب المصرية وفي الظاهرية، كما طبعت بالقاهرة بدون تاريخ.

أما «السنة» في صيغته الصغرى فهو في اعتقاد أهل السنة، طبع بالقاهرة بدون تاريخ، وله كتاب «طاعة الرسول» صلّى الله عليه وآله وسلّم نقل عنه ابن القيم في إعلام الموقعين، ويبدو أنه كان يمتلك نسخة منه وقد بحثنا عن الكتاب في كثير من الأماكن فلم نعثر عليه، وظاهر مما نقل ابن القيم أنه كتاب أصولي هام في مباحث السنة، فلعله فقد بعد ذلك التاريخ، أو أنه أدمج أثناء التجليد مع أي كتاب من الكتب الأخرى أو ضاعت منه ورقة العنوان فلم يعد من الممكن العثور عليه إلا بطريق الإستقراء والتتبع.

كما نسبت المصادر لداود الظاهري (توفي سنة ٢٧٠هـ) كتاب «الإجماع» و «إبطال التقليد» و «خبر الواحد» و «الخبر الموجب» و «الخصوص والعموم» و «المفسر والمجمل» و «الكافي في مقابلة المطلبي» ـ يعني الشافعي ـ وكتاب «مسألتين خالف فيهما الشافعي».

وفي هذه الفترة عكف علماء الحنفية على دراسة رسالة الشافعي للرد على ما خالفهم فيه، ولاستخلاص أصول لفقههم من خلال فتاوى الإمام أبي حنيفة

رحمه الله في المسائل الجزئية التي عرضت له:

فكتب عيسى بن أبان (توفي سنة ٢٢٠هـ) كتابا في «خبر الواحد» وكتاب «إثبات القياس» و «اجتهاد الرأي».

وكتب البرزعي (توفي سنة ٣١٧هـ) «مسائل الخلاف»، له نسخة في الزيتونة بتونس في (٢٣٦) ورقة وهو برقم (١٦١٩).

وكتب أبو جعفر الطحاوي (توفي سنة ٣٢١هـ) «اختلاف الفقهاء» الذي اختصره الجصاص (توفي سنة ٣٧٠هـ)، له نسخة في القاهرة راجع لمعرفة أوصافها فهرس معهد المخطوطات (٣٢٩/١)كما طبع.

وكتب الكرابيسي النجفي (توفي ٣٢٢هـ) كتابه «الفروق» له نسخة خطية في أحمد الثالث وفيض الله في استنبول.

كما نسب لابن سماعة (٢٣٣هـ) كتب أصولية لم تذكر أسماؤها[1] وكتب الكناني (توفي سنة ٢٨٩هـ) كتاب «الحجة في الرد على الشافعي) كما صنف علي بن موسى القمي الحنفي (توفي سنة ٣٠٥هـ) كتاب «ما خالف فيه الشافعي العراقيين في أحكام القرآن» و «إثبات القياس» و «الاجتهاد» و «خبر الواحد».

وكتب الكرخي (توفي سنة ٣٤٠هـ) «أصوله» المعروفة والمطبوعة بالقاهرة ضمن مجموعة بدون تاريخ.

وكتب أبو سهل النوبختي (٩٣هـ تقريبا) من الإمامية كتاب «نقض رسالة الشافعي» و «إبطال القياس» و «الرد على ابن الراوندي في بعض آرائه الأصولية».

كما كتب ابن الجنيد (توفي سنة ٣٤٧هـ) من الزيدية كتاب «الفسخ على من أجاز النسخ لما تم شرعه وجل نفعه» و «الإفهام لأصول الأحكام».

---

(١) راجع الفهرست لابن النديم (ص ٢٨٤).

أمّا الشافعية فقد كتب أبو ثور (توفي سنة ٢٤٠هـ) منهم كتاب «اختلاف الفقهاء»، ولأبي عبدالله محمد بن نصر المروزي (توفي سنة ٢٩٤هـ) كتاب في «اختلاف الفقهاء» أيضا. وكتب أبو العباس بن سريج (توفي ٣٠٥هـ) في الرد على عيسى بن أبان، وناظره محمد بن داود الظاهري فيما خالفوا فيه الشافعي، وكتب ابراهيم بن أحمد المروزي (٣٤٠هـ) كتابي «العموم والخصوص» و «الفصول في معرفة الأصول»[1] كما عكف بعضهم على شرح «الرسالة»فشرحها أبو بكر الصيرفي (توفي سنة ٣٣٠هـ)، وأبو الوليد النيسابوري (توفي سنة ٣٦٥أو ٣٦٣هـ)، وأبو بكر الجوزقي (توفي سنة ٣٨٨هـ)، وأبو محمد الجويني «والد إمام الحرمين»، ونسبوا لخمسة آخرين شروحا للرسالة أيضا، وهم: أبو زيد الجزولي، ويوسف بن عمر، وجمال الدين أفقهسي، وابن الفاكهاني، وأبو القاسم: عيسى بن ناجي، ولم يظهر حتى الآن أي من هذه الشروح التي كان العلماء ينقلون عن بعضها إلى ما بعد القرن السابع الهجري، وقد ذكر الشيخ مصطفى عبدالرازق[2]، ان المكتبة الأهلية بباريس تحتفظ بنسخة من شرح الجويني على الرسالة، ونقل منها بعض النصوص، وحاولنا العثور عليها هناك فلم نوفق فلعلّها وضعت ضمن كتب علم آخر، أو باسم مغاير فتحتاج إلى استقراء بطريق تصفح المخطوطات المحفوظة مما لا يتيسر إلا نادرا، ويحتاج إلى فترة زمنية كافية، يقضيها الباحث في المكتبة.

تطور علم أصول الفقه بعد الشافعي

إن ما ذكرنا من العسير أن يعتبر تطورا حقيقيا في هذا العلم، فإنه ـ كما

---

(١) الفهرست (ص ٢٩٩).

(٢) في كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة.

رأينا ـ يدور في الكثير الغالب حول الرسالة نقضا أو تأييدا أو شرحا يكاد لا يخرج عن ذلك، وبقي الأمر كذلك حتى دخل القرن الخامس، وفيه بدأ ما يمكن اعتباره تطوّرا لهذا العلم بعد وضعه وجمعه.

ففي هذه الفترة انبرى القاضي الباقلاني (توفي سنة ٤٠٣هـ)، والقاضي عبدالجبار الهمداني (توفي سنة ٣١٥هـ) لإعادة كتابة موضوعات الأصول جميعها، يقول الزركشي في كتابه «البحر»: «حتى جاء القاضيان قاضي السنة أبو بكر الطيب، وقاضي المعتزلة عبدالجبار، فوسعا العبارات، وفكا الإشارات وفصّلا الإجمال، ورفعا الإشكال».

ومن هنا استحق القاضي الباقلاني لقب (شيخ الأصوليين)[1] بعد أن كتب كتابه «التقريب والإرشاد»، وهو كتاب لم يظهر إلى الآن فلعله في بعض خزائن المخطوطات، فالأصوليون ظلوا ينقلون عنه إلى القرن التاسع الهجري.

كما كتب القاضي عبدالجبار كتابه «العهد» أو «العمد» وشرحه.

وقد اختصر «تقريب القاضي» أمام الحرمين (توفي سنة ٤٧٨هـ) بكتاب سمّاه «التلخيص» أو «الملخص» تحتفظ بعض خزائن المخطوطات بأوراق منه والأصوليون الذين جاءوا بعده نقلوا عن ملخصه الكثير من آراء القاضي.

كما ألّف كتابه «البرهان» على نحو كتاب «القاضي» من حيث شموله لكل المباحث الأصولية، وتحرره في منهجه، وسيره مع الدليل حيث كان، حتى أنه وهو الأشعري الشافعي قد خالف أماميه الأشعري والشافعي في مسائل كثيرة جعلت أصحابه الشافعية ينصرفون عن شرحه، وإيلائه من العناية ما يستحق وإن كانت كتبهم تكثر النقل عنه، وشرحه عالمان من علماء المالكية هما الإمام أبو

---

(١) كما في نفائس القرافي في مواضع متعددة منها (١٩/١-١).

عبدالله المازري (توفي سنة ٥٣٦هـ)، وأبو الحسن الأبياري (٦١٦هـ)، ثم جمع بين الشرحين مالكي ثالث هو أبو يحيى، وكل هؤلاء قد تحامل على إمام الحرمين لما رأوا من جرأته في الرد على الإمام الأشعري فيما خالفه فيه، ورده على الإمام مالك في مسألة «المصالح المرسلة»[1].

كما أن إمام الحرمين قد وضع لكتابه مقدمات خلت من معظمها رسالة الإمام فقد بدأ بالكلام على ما يجب على من يريد الخوض بعلم من معرفة مصادره ومعناه، فأوضح أن مصادر «أصول الفقه» هي الكلام والعربية والفقه، ثم تعرض إلى الأحكام الشرعية والتكليف والأهلية وعوارضها، ثم فصل الكلام في مدارك العلوم وبيان ما يدرك بالعقل، وبين مدارك العلوم في الدين، وذلك كله قدم به على مباحث «البيان» التي بدأ الإمام الشافعي بها رسالته.

وحين انتقل إلى «البيان» وبعده الموضوعات الأخرى التي وردت في «الرسالة» لاحظنا أنه قد نزع إلى تحديد «البيان» بشكل أدق من تحديد الإمام الشافعي له: فبين ماهيته، والاختلاف فيه، ومراتبه، ومسألة أخرى لم تأخذ من اهتمام الإمام الشافعي شيئا، تلك هي مسألة «تأخير البيان إلى وقت الحاجة» واختلافهم فيه، ولكنه في الكلام عن «مراتب البيان» نقل المراتب الخمسة التي ذكرها الإمام الشافعي وأيد ما أورده عليه أبو بكر بن داود الظاهري، ثم ذكر «مراتب البيان» عند بعض الفقهاء، واختار أن «البيان» عنده هو الدليل، وهو نوعان: عقلي وسمعي، فأما الدليل السمعي فالمستند فيه المعجزة فكل ما كان أقرب إلى المعجزة فهو أولى بالتقديم، وما بعد في الرتبة أُخّر: فالأوّل الكتاب، والسنة المتواترة، ثم الإجماع، ثم خبر الواحد والقياس.

---

(١) قد طبع البرهان في قطر طبعة نفيسة وحقق.

ثم تطرق إلى اللغات وأوضح: أن الأصوليين يعتنون من مباحث اللغات بما أهمله أئمة العربية من كلام على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص، وغيرها مما تعرض له الإمام الشافعي.

وقد أشار خلال ذلك إلى بعض ما ذكره القاضي الباقلاني مما يشير بوضوح إلى أن هذه الإضافات على منهج الإمام الشافعي قد سبقه بها القاضي الباقلاني.

وإمام الحرمين من أبرز شيوخ الإمام محمد أبي حامد الغزالي (توفي سنة ٥٠٥ هـ) ومن الطبيعي أن يتأثر الغزالي بشيخه، وللغزالي في الأصول كتب أربعة، أولها «المنخول» وهو كتاب متوسط الحجم، مطبوع كأنه ألفه للمبتدئين في الأصول، أو المتوسطين فيه، وكتاب آخر أحال عليه في «المستصفى»[1] ولا يعرف عنه غير عنوانه الذي ذكره، وهو «تهذيب الأصول» و «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل» الذي حقق وطبع في بغداد سنة ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م وموسوعته الأصولية، وخاتمة كتبه في هذا العلم «المستصفى» الذي طبع عدة مرات في مصر وغيرها، وقد ألفه بعد أن خرج من خلوته، بدأه بمقدمة أتى بها على معظم مباحث علم المنطق الأرسطي الذي كان شديد الاهتمام به فأتى على الحد وشروطه وأقسامه وتكلّم عن الدليل وأقسامه، ثم بدأ بالكلام على أقطاب الكتاب الأربعة التي أتى بها على جميع المباحث الأصولية التي عني بها شيخه إمام الحرمين وسابقوه كالقاضي الباقلاني، وإذا كان لشيخه آراء قد انفرد بها، وخالف إماميه الشافعي والأشعري، فإن للغزالي ـ أيضا ـ آراء خاصة تفرد بها عن سابقيه ارتضاها البعض وأخذها عليه الآخرون.

هذه أهم جوانب التطوير التي يمكن تسجيلها للشافعية في هذا العلم. أما

---

(١) راجع (١٨٧/١).

، الفريق الثاني الذي ساهم في هذا التطوير ـ فهم المعتزلة ـ فبعد أن كتب القاضي عبدالجبار كتابه «العمد» أو «العهد» وشرحه، وسجل بعض آرائه الأصولية في موسوعته التي عثر على بعض أجزائها، وطبعت، وهو «المغنى» حيث أفرد الجزء السابع عشر منه للمباحث الأصولية.

وكما اهتم إمام الحرمين بكتب القاضي الباقلاني فقد اهتم أبو الحسين البصري المعتزلي (توفي سنة ٤٣٥هـ) بكتب القاضي عبدالجبار فشرح كتابه «العهد» أو «العمد» ولما شعر بطول هذا الشرح قام بتلخيصه في كتابه المعروف «المعتمد» وهو مطبوع متداول.

وفي هذه الفترة كتب الشيخ أبو اسحاق الشيرازي (توفي سنة ٤٧٦هـ) كتابيه «اللمع» و «التبصرة»، وكلاهما مطبوع متداول.

كما كتب القاضي أبو يعلي الفراء الحنبلي كتابه الأصولي «العدة في أصول الفقه» الذي حقق ونشر في المملكة العربية السعودية سنة (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م)، وكتب ابن عقيل البغدادي ـ من الحنابلة أيضا ـ «الواضح في الأصول»، وكتب أبو الخطاب كتابه الأصولي الشهير التمهيد، وقد قام بعض الباحثين في الآونة الأخيرة بتحقيقه، وقد طبع في مكة.

والكتب التي ألفها المالكية ـ في هذه الفترة ـ «عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار» له نسخة في القرويّن بفاس[1] واعتبره الشيرازي أفضل كتب المالكية في الخلاف، ألفه ابن القصّار البغدادي (توفي سنة ٣٩٨هـ) و «مقدمة في أصول الفقه» لها نسخة في مكتبة الأزهر للمؤلف نفسه.

وقد سارت كتب الشافعية والحنابلة والمالكية والمعتزلة على نمط متقارب

---

(١) وانظر بروكلمان الملحق (٩٦٣/٢رقم ٤٩).

في التبويب والتنظيم غلب عليه اسم «طريقة المتكلّمين».

الحنفية ودورهم في كتابة الأصول:

ذهب بعض مؤرخي «أصول الفقه» إلى أن أبا يوسف القاضي، ومحمد بن الحسن رحمهما الله قد كتبا في الأصول[1]، ولكن هذه الدعوى لم تثبت.

وقد نقل صاحب «كشف الظنون»[2] عن علاء الدين قوله في كتابه «ميزان الأصول»: «اعلم أن «أصول الفقه» فرع لعلم أصول الدين، فكان من الضروري أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب وأكثر التصانيف في «أصول الفقه» لأهل الإعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع ولا اعتماد على تصانيفهم.

وتصانيف أصحابنا قسمان: قسم وقع في غاية الأحكام لصدوره ممن جمع الأصول والفروع، مثل «مأخذ الشرع» و «الجدل» لأبي منصور الماتريدي (توفي سنة ٣٣٣هـ).

وقسم وقع في نهاية التحقيق في المعاني، وحسن الترتيب لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع، غير أنهم لما لم يمهروا في دقائق الأصول، وقضايا العقول، فأفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول، ثم هجر القسم الأول إما لتوحش الألفاظ والمعاني، وإما لقصور الهمم والتواني».

---

(١) راجع مناقب المكي (٢٤٥/٢) ومقدمة أصول السرخسي (٣/١) ومفتاح السعادة (٣٧/٢) والفهرست لابن النديم الذي استند جميع من ادعى ذلك إلى عبارته في ترجمة محمد بن الحسن: «وإن له في الأصول كتاب الصلاة، الزكاة، الحج» وظاهر أنه يريد بهذا أصول الدين.

(٢) أُنظر (١/١١٠-١١١).

وفي هذا القول مجال كبير للنظر وان صدر عن حنفي، ولكنه قريب إلى الواقع في بيان دور الحنفية في تطوير «أصول الفقه» ففي الفترة الأولى انصرف علماؤهم قبل الماتريدي لمناقشة بعض ما ورد في رسالة الإمام الشافعي كما فعل عيسى بن أبان وغيره.

أما في الفترة التالية لتلك فإن من أبرز ما كتبوا «أصول الكرخي»، (توفي سنة ٣٤٠هـ)، وهي صفحات معدودة طبعت مع كتاب أبي زيد الدبوسي «تأسيس النظر» المطبوع في القاهرة طبعات عدة.

وتلاه الجصاص (توفي سنة ٣٧٠هـ) فكتب «أصوله» ليكون مقدمة لكتابه «أحكام القرآن» وقد حققه أحد الباحثين رسالة للدكتوراه وطبع في الكويت.

ويمكن أن يعتبر بدء التطوير في كتابه «أصول الفقه» عند الحنفية على يد الإمام أبي زيد الدبوسي (توفي سنة ٤٣٠هـ)، فقد كتب كتابيه «تقويم الأدلة» حققه أو بعضه أحد الباحثين، ولم يطبع إلى الآن، و «تأسيس النظر»، وقد استفاد أبو زيد من أصول سابقيه خاصة الكرخي والجصاص، ولكنه وسع وفصل، كما تطرق بإشارات موجزة إلى ما اتفق فيه الحنفية مع غيرهم، وما اختلفوا فيه من الأصول.

وتبعه فخر الإسلام البزدوي (توفي سنة ٤٨٢هـ) فألف كتابه الشهير «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» فتناول فيه المباحث الأصولية عامة، وقد اهتم الحنفية فيه كثيرا وكتبوا عليه شروحا كثيرة أهمها وأحسنها «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري (توفي سنة ٧٣٠هـ)، وقد طبع في الإستانة ومصر.

كما كتب شمس الأئمة السرخسي (توفي سنة ٤٢٣هـ) «أصول السرخسي» المطبوع بجزأين في مصر، والكتاب يعتبر نسخة معدلة عن كتاب «تقويم الأدلّة» للدبوسي وقد استأثر كتابا البزدوي والسرخسي باهتمام علماء الأصول من الحنفية وعكفوا عليهما فترة طويلة.

ومما تقدم يتضح أن «أصول الفقه» بوصفه علما مخصوصا قد تكامل نموه واتضحت مباحثه وانحصرت مسائله في القرن الخامس، وفيه دوّن علماء المذاب أصولهم بشكل كامل.

طريقة الشافعية أو المتكلمين وطريقة الحنفية:

وقد تم تدوين الأصول بطريقتين إحداهما طريقة الشافعية، أو المتكلمين، وهي الطريقة التي سار عليها الشافعية والمالكية والحنابلة والمعتزلة[1] وقد غلب عليها لقب «طريقة المتكلمين» لأن الكتب المكتوبة بهذه الطريق اعتاد أصحابها أن يقدموا لها ببعض المباحث الكلامية كمسائل «الحسن والقبح» و «حكم الأشياء قبل الشرع» و«شكر المنعم» و «الحاكم».

ولأنّهم يسلكون في تقرير قواعد الأصول مسلكا استدلاليا قائما على تقرير القواعد، والاستدلال على صحتها، والرد على المخالفين من غير أن يولوا الفروع التي تندرج تحت هذه القواعد كبير اهتمام، أو يراعوا تطبيق الفروع عليها.

طريقة الحنفية:

أما الحنفية فقد سلكوا في كتابة أصولهم سبيل تقرير القواعد الأصولية على مقتضى الفروع المنقولة عن أئمتهم: فالقاعدة مستنبطة من الفروع دائرة حولها، لا العكس، فالدارس لأصول الفقه بهذه الطريقة يجمع الفروع التي أفتى بها الأئمة، ويقوم بتحليلها، وتقرير أنّهم إنما أفتوا بها بناء على أصول يتوصل إليها فيقررها قواعد لتلك الفتاوى.

---

(١) وكل فريق من هؤلاء كان يزيد علماؤه في كتبهم الأصول التي ينفردون بها عن غيرهم، ويبينون ما يخالف قواعدهم بنفس الأسلوب الإستدلالي المشار إليه.

يقول الدهلوي: «... واعلم أني وجدت بعضهم يزعم أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله على هذه الأصول المذكورة في كتاب «البزدوي» ونحوه، وإنّما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على أقوالهم، وعندي: ان المسألة القائلة بأن الخاص مبين، ولا يلحقه البيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاص، وأن لا ترجيح بكثرة الرواية، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي، وأن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا، وأن موجب الأمر هو الوجوب البتة، وأمثال ذلك: أصول مخرجة على كلام الأئمة، وأنه لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه، وأنه ليست المحافظة عليها، والتكلف في جواب ما يرد عليها من صنائع المتقدمين في استنباطاتهم كما يفعله البزدوي وغيره أحق من المحافظة على خلافها والجواب عما يرد عليه»[1]، ثم استطرد رحمه الله في ضرب الأمثلة على ذلك.

علم أصول الفقه في القرن السادس وما تلاه:

بعد أن ضمن مباحث هذا العلم ومسائله في الكتب الأربعة «العهد» و «المعتمد» و«البرهان» و «المستصفى» على طريقة المتكلمين، قام إمامان جليلان من أئمة المتكلمين بتلخيص هذه الكتب الأربعة هما الإمام فخر الدين الرازي (توفي سنة ٦٠٦هـ) الذي لخصها بكتابه «المحصول» الذي تشرفت بتحقيقه، وقامت جامعة الإمام بطبعه ونشره بستة مجلدات كبار، وتجري الآن إعادة طبعه.

والإمام سيف الدين الآمدي (توفي سنة ٦٣١هـ) قد لخصها في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» الذي طبع في الرياض والقاهرة وغيرهما.

---

(١) أنظر حجة الله البالغة (١/٣٣٦-٣٤١). وكتابه الإنصاف في بيان سبب الإختلاف (ص ٣٨-٤٠) طبعة السلفية.

والكتابان من الكتب المبسوطة الميسرة بالنسبة إلى غيرها، والمحصول أوضح عبارة وأكثر تفصيلا، وتوالت الاختصارات والشروح والتعليقات على هذين الكتابين فاختصر «المحصول» تاج الدين الأرموي (توفي سنة ٦٥٦هـ) بكتابه «الحاصل»الذي حقق رسالة للدكتوراه في الأزهر، ولم ينشر إلى الآن، واختصره محمود الآرموي (توفي ٦٧٢هـ) بكتابه «التحصيل» وقد حقق، ولم ينشر كذلك، واختصره الفخر الرازي نفسه بكتاب سماه «المنتخب» قام أحد الباحثين بتحقيقه، واختصر «الحاصل» القاضي البيضاوي (توفي سنة ٦٨٥هـ) بكتابه «منهاج الوصول إلى علم الأصول» اختصارا شديدا بلغ حد الالغاز، فانبرى لشرحه كثيرون، وأحسن شروحه شرح الاسنوي (توفي سنة ٧٧٢هـ) المسمى بـ «نهاية السؤل»، وهو الذي عكف عليه المشتغلون بهذا العلم فترة طويلة من الزمن، ولا يزال الشافعية من الأزهريين عليه عاكفين.

أما كتاب الآمدي «الإحكام» فقد اختصره ابن الحاجب المالكي (توفي سنة ٦٤٦هـ) بكتابه الشهير لدى المالكية «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل» وأفضل شروحه المتداولة شرح عضد الدين (توفي سنة ٧٥٦هـ)، وعليه حواش وتعليقات.

وكل هذه الكتب كتبت على «طريقة المتكلمين» تقرر القواعد، وتقام الأدلة عليها، ويحاول كذلك المخالفون لها حتى يستسلم أحد الفريقين.

أما الحنفية فقد شغل أصوليوهم كذلك بالعكوف على دراسة كتابي «البزدوي والسرخسي»، وظل الحال كذلك حتى أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع حيث اتجه الأصوليون إلى طريقة جديدة في كتابة الأصول هي: طريقة الجمع بين طريقتي المتكلمين والحنفية لتخرج كتب تجمع أصول الفريقين، وتوائم بين الطريقتين:

فكتب مظفر الدين الساعاتي (توفي سنة ٦٩٤هـ) كتابه «بديع النظام الجامع

بين كتابي البزدوي والإحكام»، وهو من الكتب المطبوعة المتداولة.

وكتب صدر الشريعة (توفي سنة ٧٤٧هـ) كتابه «تنقيح الأصول» لخص فيه «المحصول وأصول البزدوي ومختصر ابن الحاجب»، ثم شرح كتابه هذا بشرح سمّاه «التوضيح» كتب عليه التفتازاني (توفي سنة ٧٩٢هـ) حاشية سمّاها «التلويح»، والتنقيح والتوضيح والتلويح كلها مطبوعة متداولة، وكتب تاج الدين السبكي من الشافعية كتابه الشهير «جمع الجوامع»، ذكر في مقدمته أنه جمعه من مائة كتاب أصولي وقد اهتم الكثيرون بشرحه والتعليق عليه وأهم شروحه وأكثرها تداولا شرح الجلال المحلي الذي بقي عمدة الدراسات الأصولية لدى الشافعية خاصة، كما شرحه بدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ) بشرح سمّاه «تشنيف المسامع» طبعت قطعة منه في القاهرة مع تعليقات للشيخ المطيعي رحمه الله (سنة ١٣٥٤هـ) وقام أحد الباحثين بجامعة الإمام بتحقيق قسم منه رسالة للدكتوراه.

كما كتب الزركشي كتابه «البحر المحيط» جمع فيه أقوال الأصوليين مما يزيد على مائة مصنف، قام أحد الدارسين بتحقيقه بإشرافنا رسالة للدكتوراه، وقد أنجز تحقيق المجلد الأول منه وهو جاهز للطباعة.

وكتب ابن قدامة (٦٢٠هـ) من الحنابلة كتابه «روضة الناظر وجنة المناظر» لخّص فيه «المستصفى» للغزالي وضم إليه فوائد أخرى مما خالف فيه الحنابلة غيرهم وقد طبع عدة مرات، وعنى به الحنابلة، واستغنوا به عما عداه، وقد اختصر الروضة سليمان الطوفي (٧١٦هـ)، ثم شرح مختصره بمجلدين.

وكتب القرافي (٦٨٤هـ) من المالكية كتابه «تنقيح الفصول في اختصار المحصول» كما شرح «المحصول» بكتاب ضخم سمّاه «نفائس الأصول» جرى تحقيق بعضه بإشرافنا في الرياض.

مباحث الإجتهاد:

كانت مباحث الإجتهاد في الكتب الأصولية تأخذ بابا أو كتابا من أبواب أو

كتب تلك الكتب، يتناول فيه الأصوليون تعريف الإجتهاد وبيان شروطه وأنواعه والكلام عن تعبد رسول الله بالإجتهاد وعدم تعبده به، وهل الصحابة في عهده متعبدون بالإجتهاد أم لا؟ وهل المصيب واحد من المجتهدين، أو يجوز تعدد الصواب؟ وما يجوز الإجتهاد فيه وما لا يجوز، ثم يتناولون «مباحث التقليد» بالأسلوب نفسه.

وفي القرن الثامن كتب ابراهيم بن موسى الشاطبي (توفي سنة ٧٩٠هـ) كتابه «الموافقات» الذي تكلّم فيه عن «الإجتهاد» باعتباره عملية فكرية تعتمد على دعامتين الدعامة الأولى معرفة تامة بقواعد اللغة العربية، وأساليب التعبير فيها، وهذه تركها الرجل للمصنفين في اللغة العربية، وللمؤلفين الآخرين في «أصول الفقه».

أما الدعامة الأخرى للإجتهاد ـ في نظره ـ فكانت المعرفة بمقاصد الشارع الحكيم مما شرع، هذه المقاصد ما كان الأصوليون الذين سبقوا الشاطبي يولونها الكثير من العناية، بل كانوا يبحثونها في ثنايا الكلام عن أقسام «العلة» أما الشاطبي فقد وضع كتابه هذا للكلام في هذا الموضوع، وهو بالغ الخطر، شديد الأهمية، ضروري لإدراك حكم الشارع ومقاصده، ولكن هذا الكتاب قد لقي من إهمال الباحثين في الأصول مالا يستحق، لما استقر في أذهان الدارسين من أنّ التعليل بالحكم لا يجوز، لأنها غير منضبطة، وما دام الأمر كذلك فإن البحث فيها ـ في نظر الكثيرين ـ بعد من قبيل الترف العقلي، والكتاب مطبوع متداول، وليت القائمين على تدريس «أصول الفقه» أو وضع مناهجه يلفتون أنظار الدارسين إليه خاصة أولئك الذين يدرسون مباحث «القياس والتعليل والإجتهاد» وقد عنى الشيخان الجليلان ابن عاشور وعلال الفاسي بالكتابة في مقاصد الشريعة في عصرنا هذا.

وألف ابن الهمام (توفي سنة ٨٦١هـ) كتاب «التحرير»، وشرحه تلميذه ابن

أمير الحاج (توفي سنة ٨٧٩هـ) بشرح سمّاه «التقرير والتحبير» والكتاب وشرحه مطبوعان، وهو من الكتب التي كتبت بطريقة الجمع بين طريقتي «الحنفية والمتكلمين» وله شرح آخر مطبوع لأمير بادشاه اسمه «تيسير التحرير».

وكتب القاضي علاء الدين المرداوي (توفي سنة ٨٨٥هـ) مختصرا «لأصول ابن مفلح»[1] (توفي سنة ٧٦٣هـ) سمّاه «تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول» وقد قام بتحقيقه أحد الباحثين، ويتوقّع نشره قريبا كما حقق أصول ابن مفلح نفسه.

وألّف بعد ذلك ابن النجار الفتوحي الحنبلي «مختصرا» «لتحرير المرداوي» ثم شرح ذلك المختصر بشرح جيد يعتبر من أجمع الكتب الأصولية المتأخرة وأحسنها وقد طبع في مصر ناقصا، ثم حققه استاذان جليلان هما الدكتور نزيه حماد والدكتور محمد الزحيلي، وقام بنشره مركز البحث العلمي في كلية الشريعة بمكة المكرمة، وقد ظهر أكثره، وما بقي منه تحت الطبع.

وفي القرن الثاني عشر الهجري كتب محب الله بن عبدالشكور البهاري الحنفي (توفي سنة ١١١٩هـ) كتابه الأصول «مسلم الثبوت»، وهو من أدق وأجمع ما كتب متأخرو الحنفية، وقد طبع منفردا كما طبع مع شرح له في الهند، وطبع مع شرحه المشهور «فواتح الرحموت» بحاشية «مستصفى الغزالي» عدة طبعات.

وهذه الكتب كلها قد كتبت بالطرق التي تقدم ذكرنا لها، وكلها كانت تتركز حول إبراز مذاهب أصحابها، وإبطال مذاهب المخالفين، ولم نجد منذ القرن السادس الهجري حتى يومنا هذا كتبا عنيت بتقديم «أصول الفقه» على أنه منهج بحث للفقيه المسلم يعصم ذهنه من الخطأ في الإجتهاد الفقهي إلا إشارة

---

(١) الذي حققه أحد الباحثين بجامعة الإمام قسما منه لرسالة الماجستير ويقوم بتحقيق ما بقي منه لرسالة الدكتوراه.

عابرة وردت في كتاب الشيخ مصطفى عبدالرازق «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» وحاول بيانها وايضاحها تلميذه د. النشار في كتابه مناهج البحث.

وفي القرن الثالث عشر الهجري كتب القاضي الشوكاني (توفي سنة ١٢٥٥ هـ) كتابه الأصول «إرشاد الفحول»، وفي هذا الكتاب - على صغر حجمه - عرض جيد لمختلف الآراء الأصولية مع ذكر أدلة أصحابها باختصار غير مخل، مع ترجيح بعض ما يراه راجحا، والكتاب يصلح للدراسة الأصولية المقارنة لدارس «أصول الفقه» وقد طبع عدة مرات، ولم يقرر للدراسة في أي معهد من معاهد العلم - التي نعرفها - مع صلاحه لذلك.

ولخّصه محمد صديق خان (توفي سنة ١٣٠٧هـ) في مختصره «حصول المأمول من علم الأصول»، وهو مختصر مطبوع، وإرشاد الفحول يعتبر تلخيصا دقيقا لكتاب البحر المحيط للزركشي، كما يعتبر «تسهيل الأصول» للمحلاوي تلخيصا واختصارا لإرشاد الفحول.

وبعد ذلك نجد أن الدراسات الأصولية قد أخذت اتجاهين:

الأوّل: كتابة المذكرات والمداخل والملخصات التي يقوم بإعدادها الأساتذة المتخصصون لتيسير دراسة هذا العلم على طلابهم في الكليات المتعددة بعد أن رأوا عزوف طلابهم عنه أو عجزهم عن دراسته وهي مذكرات ودراسات لم تقدم لهذا العلم كثيرا فهي في الكثير الغالب إعادة لكتابة بعض مسائل هذا العلم بلغة عصرية: فكتب الشيوخ المرصفي والمحلاوي والخضري وعبدالوهاب خلاف والشنقيطي والسايس ومصطفى عبد الخالق وعبد الغني عبد الخالق وأبو زهرة وأبو النور زهير ومعروف الدواليبي وعبد الكريم زيدان وزكي الدين شعبان ومحمد سلام مذكور وغيرهم، كتب كانت عبارة عن تحرير لمحاضرات القوها على طلابهم في كليات الحقوق أو الشريعة.

الثاني: كان عبارة عن كتابة الرسائل الجامعية في بعض مباحث هذا العلم،

أو تحقيق كتب قديمة من المخطوطات، ولا شك أن هذا الاتجاه بشقيه قد قدم خدمات جليلة لهذا العلم ولكن هذه الخدمات ـ على تقديرنا البالغ لها ـ لم تزل دون الطموح المطلوب فلا يزال هذا العلم واقفا في الموضع نفسه الذي تركه فيه أسلافنا في القرن السادس الهجري.

ومن خلال العرض الذي قدمناه نستطيع أن نستخلص النتائج التالية:

(١) ان هذه القواعد التي عرفت بـ«أصول الفقه» لم يظهر شيء منها في عصر رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ولا في عصر أصحابه بألفاظه الأصطلاحية، وإن كانت معظم المعالجات الإجتهادية في العصرين المذكورين يمكن أن تندرج تحت هذه القواعد وذلك لأنهم كانوا يستخلصون الأحكام الفقهية الجزئية من مداركها ومصادرها التفصيلية سليقة، كما كانوا يتكلمون اللغة العربية سليقة دون ملاحظة قواعد النحو التي ما عرفت إلا بعد ذلك.

(٢) ان قواعد علم «أصول الفقه» أول من جمعها في كتاب هو الإمام محمد بن ادريس الشافعي المولود (سنة ١٥٠هـ) والمتوفي (سنة ٢٠٤هـ)، وأن أول كتاب جامع في هذا العلم هو كتاب «الرسالة» التي ألّفها بناء على طلب الإمام عبدالرحمن بن مهدي (١٣٥ ـ ١٩٨هـ) وذلك بعد قيام المدرستين الفقهيتين الشهيرتين: مدرسة «أهل الحديث» التي كان مقدمها الإمام مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ) ومدرسة «أهل الرأي» التي كان مقدمها الإمام أبو حنيفة (٧٠ ـ ١٥٠هـ) وبعد أن انتشر فقه المدرستين، ونشب بين أتباعهما ما يمكن تسميته بالصراع الفقهي[1]، الذي أضيف إلى النزاعات السياسية والكلامية والفلسفية التي نشبت في تلك الفترة.

---

(١) أنظر مقدمة ابن خلدون (١١٦٣/٣-٦٤) طبعة وافي.

(٣) إن علم «أصول الفقه» هو منهج البحث عند الفقيه[١] فهو كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة[٢] ولذلك عرفوه بأنه مجموع طرق الفقه ـ على سبيل الإجمال ـ وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها[٣].

«فأصول الفقه» إذن قانون كلّي يعصم ذهن المجتهد من الخطأ في الاستدلال على أحكام الشرع من طرقها المختلفة[٤] ولكنه لم يستخدم بهذه الصفة إلا عند الشافعي رحمه الله في فقهه الجديد.

(٤) إن من الحقائق الهامّة التي لا ينبغي ان تغرب عن البال أن الناس قد خاضوا في الفقه، وقالوا فيه قبل أن يتكلّموا في أصوله (إلا ما كان من الشافعي في فقهه الجديد)، ولذلك كان «أصول الفقه» قد أخذ عند غيره دور المبرر للفتاوى الجزئية وقاعدة الجدل والحجاج عما قالوه فيها لا دور القانون الكلي، ومنهج البحث الذي يحكمها، فإن الفقهاء درجوا على أن يردوا المسائل والوقائع إلى الأدلة التفصيلية مباشرة دون إحساس بالحاجة إلى توسط القواعد الكلية التي جمعت في علم «أصول الفقه»، فالإمام أبو حنيفة رحمه الله قد أفتى فيما يقرب من نصف مليون مسألة من المسائل الفقهية[٥] تناقلها أصحابه، ولكن «القواعد الأصولية» التي فرع الإمام عنها فتاواه تلك لم تنقل بسند متصل إليه[٦]،

---

(١) راجع مناهج البحث للنشار (ص ٥٥).

(٢) وراجع مسلم الثبوت وشرحه بحاشية المستصفى (١/٩-١٠) حيث نفى صاحبه أن يكون المنطق كذلك، وزعم أن نسبة المنطق إلى الفسلفة وأصول الفقه واحدة ولعله تأثر بقول من قال: ان المنطق معيار العلوم.

(٣) المحصول (١/ق١).

(٤) راجع مناقب الشافعي للرازي (ص ٩٨) وما بعدها، ومناهج البحث للنشار (ص ٥٥).

(٥) أنظر كتاب «الإمام الشافعي» لمطفى عبدالرازق (ص ٤٥).

(٦) أنظر «الإنصاف للدهلوي» و «أبو حنيفة» لأبي زهرة (ص ٢٢٣) وما بعدها.

غير عبارات قليلة تعرض رحمه الله فيها لبعض مصادر استنباطاته واجتهاداته، منها قوله رحمه الله: «...آخذ بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله صلّى الله عليه وآله وسلّم أخذت بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم فإذا انتهى الأمر إلى ابراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا[1]. وحين حاول البعض استعداء الخليفة العباسي المنصور عليه كتب أبو حنيفة رحمه الله للمنصور بقول: «... ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين إنما أعمل بكتاب الله، ثم سنة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ثم بأقضية أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ثم بأقضية بقية الصحابة، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا وليس بين الله وبين خلقه قرابة[2].

ولما اتهم رحمه الله بتقديم القياس على النص قال: «... كذب والله وافترى علينا من يقول: إننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس»[3].

(٥) إن من الأمور المسلمة أنه منذ بداية العهد الأموي إلى ان هدمت الخلافة الإسلامية كان السلطان والقيادة في الأمة الإسلامية في أيدي غير المؤهلين للإجتهاد فآل أمر الإجتهاد إلى علماء لا سلطان لهم، ومن المتعذر استثناء أية حالة غير الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه حيث رويت عنه اجتهادات فقهية، وقد كان لهذا أثر بالغ في فصل «الفقه وأصوله» عن جوانب

---

(١) أنظر تاريخ بغداد (٣٦٨/٣١) والإنتقاء (ص ١٤٢) ومشايخ بلخ من الحنفية (ص ١٩٠).

(٢) راجع الميزان (٥٢/١) والطبقات السنية (١٤٣/١) ومشايخ بلخ (ص١٩٣).

(٣) المراجع السابقة.

هامة من حياة المسلمين العملية ليتجها في كثير من القضايا اتجاها نظريا ومثاليا[1] جعلهما يعبران عمّا ينبغي أن تكون عليه حياة المسلمين، لا عما هو واقع في حياتهم، أو يمكن أن يكون.

(٦) ان الكاتبين ـ في هذا العلم ـ والمؤرخين له قد صنفوه ضمن العلوم الشرعية النقلية[2] وإن كان بعضهم قد نص على أن مبادئه مأخوذة من العربية وبعض العلوم الشرعية والعقلية[3] كما أن واحدا من أبرز الكاتبين فيه وهو الإمام الغزالي قد قال «... وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب في الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد[4].

ولعل ما قاله الإمام الغزالي وغيره من الأصوليين يتيح لنا أن نقول: بأن طرق الفقه ثلاثة:

(١) الوحي: بشقيه المتلو المعجز، وهو الكتاب، وغيره وهو السنة.

(٢) العقل: لتفسير النصوص، والبحث في سبل تطبيقها وربط الجزئيات، بالكليات، واستنباط العلل لما لم يعلل، والحكم فيما لم ينص الشارع على حكمه، ونحو ذلك مما يمكن تحديده وتفصيله.

---

(١) راجع تاريخ الفقه لمحمد يوسف موسى (ص ١٦٠).

(٢) راجع مفاتيح العلوم للخوارزمي (٩-٨) والمقدمة (١١٤٥/٣-١١٢٨ و ١١٦١-١١٦٩).

(٣) راجع مفتاح السعادة.

(٤) أنظر المستصفى للغزالي (٣/١). وللغزالي غير المستصفى «المنخول» وشفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، و «تهذيب الأصول» وكلها من أهم الكتب الأصولية.

(٣) التجارب والأعراف والمصالح:

وعلى هذه الأسس الثلاثة يمكن توزيع سائر «الأصول الفقهية» المتفق عليها، والمختلف فيها، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وكون الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار المنع واستصحاب الحال، والاستحسان، وقول الصحابي إذا انتشر بين الصحابة ولم يخالفه أحد منهم، والأخذ بأقل ما قيل، والأخذ بالأخف، والاستقراء الناقص، والمصالح المرسلة والعرف والاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدل على حكم، وشرع من قبلنا وسد الذرائع.

(٧) ان هناك عوامل في تاريخنا كالتي أشرنا إليها في الفقرة (ب) ـ قد فرضت علينا مخاوف أدت إلى وضع كثير من القيود نجم عنها تحول العقلية الإسلامية والتوجه الفكري فيها نحو الأمور الجزئية والإبتعاد عن التفكير الكلّي الشمولي ـ الذي يعتبر طابعا مميزا للتفكير الإسلامي، وكان لذلك أثره البالغ في حلولنا ومعالجتنا الفقهية، حيث وسمت بهذه السمة، وأخذت هذا الطابع.

(٨) ان من الأمور المعروفة أن في كل علم أو شأن من شئون الحياة أمورا تقبل التطوّر وتحتاجه، وربما لا تتحقق إلا به، وأمورا أخرى ثابتة، والمنطق الإسلامي يوجب أن يكون هناك تكامل بين الاثنين، ولذلك كان لأصول الفقه قواعد ثابتة لا تقبل تغييرا، وأخرى تعتمد على التطوّر والتجدد الدائمين، وذلك واضح في «مسائل الإجتهاد».

وعلى هذا فإنّه في الوقت الذي ندعو فيه جميع أهل العلم أن لا يبدأوا من فراغ وأن يستفيدوا من إجتهادات من سبقهم من مجتهدي الأمة وعلمائها فإننا نؤكد أنه لا أحد يستطيع ان يدعي فرضية متابعة أي مجتهد في أمر أداه إليه اجتهاده فقط، فإنّ ذلك أقصى ما يُقال فيه: انه رأي والرأي مشترك[1].

---

(١) من كلام سيدنا عمر رضي الله عنه.

(٩) تبين لنا ـ من خلال الدراسة لمناهج السلف ـ أن الهدف ليس معرفة الحكم ولا صدور فتوى فيه، وإنما هدفهم دائما إقامة حكم الله في تطبيقه، وهذا ما يوجب عدم فصل ظروف تطبيق الحكم وشروطه عنه.

إذا تبين ذلك وأردنا أن نعيد هذا العلم إلى وضعه الصحيح بين العلوم الإسلامية وتحويله إلى منهج بحث في الأدلة الشرعية لنستفيد منها أحكاما ومعالجات وحلولا لسائر قضايانا المعاصرة لتبسط عليها حاكمية الشرع لا سواه، فإننا نحتاج إلى ما يلي:

(١) إعادة النظر في المباحث التي يشتمل عليها هذا العلم وتخليصه مما لا يحتاجه الفقيه الأصولي نحو مباحث «حكم الأشياء» والنزاع في مسألة «شكر المنعم» و «مباحث حاكمية الشرع»، والعناية الزائدة بالحدود والتعاريف والإنشغال بمناقشتها، كذلك التخلي عن المباحث المتعلقة بنزاعهم في مسائل «القراءات الشاذة وعربية جميع القرآن» وحسم النزاع الطويل في «خبر الواحد»بأن يعتبر خبر الواحد ـ إذا استوفى شروط التصحيح، وثبتت صحته ـ مقبولا تؤخذ منه الأحكام، وإعادة النظر في سائر الشروط التي وضعها بعض الأئمة لظروف خاصة أملتها عليهم: ككون الحديث غير مخالف لقواعدهم العامة، أو كونه مرويا من غير فقيه، أو مخالفا لقياس، أو مخالفا لما عليه العمل في المدينة، أو لظاهر القرآن، أو وارداً فيما تعم به البلوى ولم يشتهر، أو غير ذلك من شروط كانت ولا تزال موضع جدل، ومصدر اختلاف وخصام بين المسلمين، وشغلا شاغلا للدارسين.

(٢) ولابدّ من دراسة لغوية فقهية تدرس من خلالها أساليب التعبير لدى العرب في عصر الرسالة وملاحظة التطورات التي مرّت بها هذه الأساليب، ومفاهيم المفردات اللغوية كذلك ليتمكن من فهم النصوص الفهم المطلوب.

(٣) إيلاء الأدلة أو الأصول «الاجتهادية» كالقياس والإستحسان والمصلحة

وغيرها عناية خاصة ودراستها دراسة تاريخية والظروف التي أملت على المجتهدين القول بها، ومحاولة تنمية الحس الفقهي بها لدى الباحثين في مجالات الفقه والأصول.

(٤) لابد من إدراك أن من غير الممكن أو الميسور في عصرنا هذا وجود المجتهد المطلق، وما دام الأمر كذلك فإن المجامع العلمية في البديل للمجتهد المطلق.

ولتتمكن هذه المجامع من تلبية احتياجات الأمة في قضايا التشريع لابد أن تتألف من خبراء تتناول اختصاصاتهم جميع مناحي الحياة ويستطيعون ان يتبينوا أي قضية تعرض من جوانبها المختلفة، ولهم مع ذلك معرفة تامة بالقواعد والأصول العامة للشريعة الإسلامية، ويكون من بينهم فقهاء على أعلى مستوى ممكن في العلوم الشرعية والأدلة التفصيلية ـ ولعل فقهاءنا رحمهم الله ـ كانوا يشيرون إلى هذا المعنى حين طلب بعضهم من الذي يريد الفطر في رمضان أن يستفتي طبيبا مسلما عدلا، فإذا افتاه أن الصيام يضره جاز له الفطر.

(٥) وهذا يقتضي، فيما يقتضي، بتيسير العلوم الشرعية وتسهيل دراسة ما يحتاجه منها أولئك المتخصصون في العلوم الأخرى.

(٦) كما أننا في حاجة شديدة إلى معرفة فقه الصحابة والتابعين، والقواعد التي استنبطوا منها ما استنبطوه وخاصة فقه الخلفاء الراشدين ومعاصريهم من أهل الفتوى من الصحابة وكبار التابعين، لتكون هذه الدراسات بين أيدي أولئك الذين يراد منهم الاستجابة التشريعية لمتطلبات مجتمع إسلامي معاصر.

(٧) الاهتمام بمعرفة «مقاصد الشريعة»، وتنمية دراساتها والعمل على وضع قواعد أو ضوابط لها.

الفصل السابع عشر

عالمية الخطاب القرآني

العالمية هي نسبة إلى العالم على غير قياس. تشمل الإنس والجن. و«العالميَّة» خاصية شديدة الأهمية وإدراكها وفهمها في هذه المرحلة من تاريخ البشرية بالغ الخطر، كبير الأثر. لقد نزل القرآن بلغة العرب وعلى رسول منهم وفي البلدة المحرمة بدأ نزوله، وفي الحرم الثاني ـ المدينة ـ اكتمل نزوله وبه كمل الدين، وقد خرج العرب بهذا القرآن إلى حوض الحضارات القديمة، ولم يكن خروجهم ذاتياً من عند أنفسهم، وما كان الخروج من طبيعتهم، لكن الله ـ تعالى ـ أخرجهم في إطار دفع إلهي، لا في إطار استعلاء قوميّ ذاتي، وعلاقتهم بالقرآن والرسالة التي اشتمل عليها علاقة تكليف وتبن وإيمان لا علاقة إنشاء وتوليد من ذواتهم.

وقد خرج حَمَلَةُ رسالة الإسلام الأولون ليحققوا مهمتين: الدعوة إلى الايمان بالله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله..﴾ (آل عمران: ١١). فهي دعوة لتحقيق غايات إنسانية مشتركة بين البشر جميعاً تتلخص بـ«إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة» وكل هذه الأمور يعود نفعها على الناس الذين يوجّه إليهم الخطاب جميعاً؛ وبذلك الخطاب المتجرّد عن أية مكاسب

قومية أو ذاتية، المتجه لصالح الآخرين تحققت قابلية استيعاب الآخرين وحضاراتهم وأنساقهم الثقافية، وتحويلهم إلى شركاء متساوين في تبنّي الرسالة، وحمل أعباء توصيلها إلى الآخرين. ولم تكد تمضي على بدء الدعوة وتبليغ الرسالة سنوات قليلة حتى غمر الإسلام بنوره النصف الجنوبي من العالم المعروف آنذاك؛ أي من جنوب الصين شرقاً إلى جنوب أوروبا غرباً. وقد استطاع استيعاب الشعوب الوثنيَّة من مغول وفرس وأتراك وبربر وسواهم في حركة فتح واسعة، جرت في إطار العالم القائم آنذاك ونظامه وطبيعة علاقاته. أما الشعوب الكتابيّة فقد دخل من دخل منها في عقود ذمة المسلمين، حفظت لهم شخصياتهم القومية وخصائصهم الدينية والثقافية واستوعبتهم، وانهارت الدولة الرومية في الشام وكذلك الفارسية، ليصبح حوض الحضارات القديمة ـ كله ـ مستنيراً بنور الإسلام، ولتصبح دولة المسلمين «الدولة العالمية الأولى». لقد استطاع المسلمون أن يجاوزوا ثنائية الشرق والغرب، كما استطاعوا استيعاب التعدديات الدينية والثقافية والحضارية كلها في إطار «عالمية الخطاب القرآني»؛ وإذا كان أقصى ما وصلت إليه الحضارة المعاصرة هو إقرار التعدد، فإن عالمية الخطاب القرآني عملت وتعمل على استيعاب التعدد بعد الإقرار به، ودفعه باتجاه «العالمية» ليتحول إلى عامل دفع في إطار تنوع بشريّ إيجابيّ تهيمن عليه أنوار الهدى ودين الحق التي لا تسمح ببروز أية أسباب أو عوامل للانقسام الديني والطائفي. فالإسلام قد جعل من نفسه محور جذب لا محور تنابذ وطرد كالمركزية الغربية المعاصرة، وجعل من الأمة المخرجة قطب تأليف واستيعاب.

إن الآيات الثلاث التي ورد فيها الوعد الإلهي بظهور الهدى ودين الحق على الدين كله تذكر بأهم الخصائص المساعدة على الظهور، وهي تحري الهدى، والسعي وراء الحق. فالدين مضاف إلى الحق والحق مضاف إليه. ولم تستخدم كلمة الإسلام في هذه الآيات، لئلا يتوهم البعض أن المراد به إطاره

البشري القائم، الذي يشمله في إطار امتداده الأول وعمقه الجغرافي الذي وصل إليه من خلال الفتح وعمليات الانتشار الأولى، فيؤدي إلى لَبْسٍ أو توهم بأن عالمية الإسلام المنتظرة ستتخذ الأبعاد والوسائل نفسها، وكما هو الحال في نبوءات أنبياء أهل الكتاب، حين يتوهمون حدوثها كخوارق تقع بشكل غيبي وبدون أسباب، أو بذات الأسباب التي وجدت في عصور أولئك الأنبياء والرسل. لا! ما الأمر كذلك؛ فإن الصيرورة التاريخية محكومة بسنن الله والقوانين التي أحكم الله ـ تعالى ـ إيجادها.

لقد بلغت البشرية مستوى متقدماً جداً في العلوم والمعارف والمناهج العلمية، وتجاوزت في عمرها المديد العقل الأحيائي الجزئي إلى العقل الطبيعي، ثم تجاوزت المرحلتين معاً لتدخل مرحلة «العقل العلمي»، وها هي قد بدأت تتشكك في بعض معطيات العقل العلمي وتنتقدها، كما بدأت تدرك أن العقل العلمي، وإن استطاع أن يقودها إلى «التفكيك» من خلال «التحليل»، فإنه قد عجز عن تمكينها من «التركيب»، وصارت تدرك خطورة المرحلة التي بلغتها بقيادة العقل العلمي، وتشعر أنها إن استمرت في طريقها هذا فإنها سائرة إلى العدم والعبث والهاوية أو نهاية التاريخ. والتوتر والقلق الذي يسود أوساط العلماء في الغرب خاصة كبير جداً، ولا شك أن «الإسلام هو الحل» ونعني بهذا أن المسلمين يستطيعون أن يقدموا القرآن العظيم «بديلاً حضارياً على مستوى العالم» يحمل منهجيَّة معرفية كونية، وشريعة تخفيف ورحمة بخطاب عالمّي.

عقبات ـ في طريق العالمية ـ على المستوى الإسلامي:

يرسخ الواقع التاريخي في أذهان الناس الوسائل التي اتبعت في عمليات الانتشار الإسلامي الأولى وهي الفتح، واستقر في الأذهان أن على الأمة المسلمة أن تقيم دولة كدولة المدينة لتتولى هذه الدولة مهام دولة المدينة في العالم المعاصر. كما استقر في الأذهان أن المسلمين في حاجة إلى التعبئة الدائمة

المستمرة لتحقيق هذا الحلم ـ بناء دولة التمكين والمنطلق. وقد بقي الخطاب الإسلامي المعاصر حبيس هذه الأمنية محاطاً بتأثيرات التصورات المختلفة لما يعد من عوامل أو أسباب أو وسائل تحقيقها، وبقيت العقول المسلمة والأنظار معلقة بالواقع التاريخي فقط (غير ملتفتة إلى الواقع المعاصر أو المستقبل) باحثة عن وسائل تحقيق ما عدته أم الأماني «بناء الدولة والوصول إلى الحكم». فلم يزدها ذلك إلا بعداً عن تحقيق أهدافها في استئناف حياة إسلامية. وقد زادت تعقيدات العلاقات مع الغرب الطين بلة؛ وخاصة بعد تحطيم دولة آل عثمان وتمزيق كيان المسلمين إلى أشلاء وفقاً لتخطيطات «سايكس وبيكو»، ذلك التمزيق الذي أدى إلى أن يستنفر كل قطر طاقاته ـ كلها ـ ومنها طاقاته الإيمانية ورصيده الديني لمواجهة غزاته ومستعمريه، وطرد أعدائه ومستذليه من أرضه ودياره فعزَّز ذلك من مكانه الموروث بشكل عام، ومن حالة الرفض للوارد من طرف الصراع أياً كان ذلك الوارد، فتكرست سائر المعطيات الفكرية في الواقع التاريخي الإسلامي في العقل المسلم المعاصر، وبقيت الأجيال المسلمة تجترها وتسترجعها على الدوام، واعتبرت معطيات ذلك الواقع التاريخي على اختلافها وسائل حفظ وحماية لكيان الأمة المعاصرة لابد من حمايته والدفاع عنه، والتشبث به كله ـ خيره وشره، جيده ورديئه، طيبه وخبيثه دون مراجعة أو نقد أو تمحيص.

كما أن المغلوب مولع بتقليد الغالب، وتصرفاته يغلب عليها أن تكون ردود أفعال تجاه من سيطر عليه وغلبه، خاصة إذا كان المغلوب يعيش حالة أزمة فكرية مستعصية وتوقف عقلي.

وهذا قد جعلت عملية «تقديم البديل الحضاري القرآن المعاصر» في غاية التعقيد والصعوبة.

عقبات ـ في طريق العالمية ـ على مستوى الغرب:

إن الخصائص الفكرية للعالمية الغربية أو المركزية الغربية الراهنة: أنها عالمية وضعية تتذرع بالمنهجية العلمية، وقد فجرت في الإنسان قدراته النقدية والتحليلية، وكرست فيه نزعة النفور من كل ما يؤثر في حرية الاختيار لديه. ولقد انداحت هذه العالمية لتفرض نفسها وقيمها وخصائصها على الناس جميعا، ولتضع المعمورة كلها في دائرة تأثيرها، بما في ذلك المسلمين وديارهم، كما دعمت فكرة الحذر والشك في كل ما هو ديني خوفا من الوقوع مرة أخرى في دائرة التأثير اللاهوتي الديني الكنسي، فكيف يمكن تقديم الإسلام مصدرا للبديل الحضاري؟!

نود أن نقولها صريحة وبملء الفم؛ إن «خطاب القرآن العالمي» لا يمكن أن يحمل على عاتقه افهام المسلمين التراثية في كثير من القضايا؛ ولذلك فلا مناص من الإبداع والتجديد والاجتهاد، فإن الإسلام لو قدم بذات الشكل الذي يقدمه المسلمون اليوم به ويفهمونه بمقتضاه ـ اليوم ـ ومنهم الحركات الدينية، فإن نصيبه من العالم الرفض والمحاصرة والاضطهاد. ولاشك، أن المسلمين يقدمون الإسلام كعنوان على البقعة الجغرافية التي يعيش المسلمون بها ـ اليوم ـ والتي بلغها الإسلام في مرحلة انتشاره الأولى. كما أنهم يعدونه دينا للعناصر البشرية التي تنتمي إليه وتدعي تمثيله، ولمجمل الواقع التاريخي الذي ينتسب إليه، ولمعطيات تراث المسلمين في عصر التدوين للتراث الإسلامي وما تلاه. وبذلك يأخذ الإسلام أبعادا جغرافية وإطارا قوميا، وما كان له أن يكون كذلك، لأنه إذا أعطي هذه الأبعاد، فإنه سينظر إليه على أنه قسيم في الصورة المشوهة ليهودية ونصرانية استطاع أهلوهما المعاصرون تنقيتهما من سلبياتهما، وتحويلهما إلى مجرد أديان وظيفية، تقدم للإنسان خدمات هو بحاجة إليها، فتشبع أشواقه الروحية، وقد تعالج بعض أمراضه النفسية.

إن الإسلام يقدم اليوم بشكل لا يتناسب وعظمته وقدراته، وذلك من خلال التراث الإسلامي والفقه الموروث، الذي مثل محاولة فقهائنا العظام في معالجة مشكلات مجتمعاتهم الزراعية البسيطة، أو الرعوية، أو ذات التجارة الفردية المعتمدة على التبادل البسيط النافع في تلك المجتمعات، وحين يراد لهذا التراث وهذا الفقه أن يستجيب لحاجات معقدة لمجتمعاتنا المعاصرة واقتصادياتها، فإننا نكلفه ما لا يطيق، وقد نوقف حركة نمو هذه المجتمعات، وهذا سوف ينعكس على الإسلام وعالميته انعكاسا سلبيا؛ فلا ينفي عنه عالميته فحسب، بل يظهره بأنه دين لا يصلح إلا لمجتمعات قروية رعوية بسيطة. وهنا يكمن الخطر: فالإسلام دين عالمي منذ انطلاقته الأولى للناس عند نزول (اقرأ) على خاتم النبيين ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وبدأ تأسيسه لمجتمع الدعوة الإسلامية العالمية، الذي شمل ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا في الوسط من العالم، وكان يربط بين القارات الثلاث: آسيا، وافريقيا، وأوروبا، فدمجت تلك العالمية الإسلامية في مرحلة انتشارها الأولى بين الحضارات والثقافات والأعراق في إطار إنساني واحد، فألغت لذلك (ثنائية) الشرق والغرب، وامتدت أنوار الإسلام إلى أوروبا، كما غمرت أنواره آسيا وافريقيا، واتخذ الإسلام وضعه ختاما لكل النبوات ورسالة مهيمنة على الرسالات، استوعبت الجميع ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة: ٢٥٦). والعالمية الإسلامية ـ هذه ـ مثلت ولا تزال تمثل قوة تفاعل عضوي يوحد البشرية، ويرفع الحواجز بينهما.

لماذا العالمية الإسلامية؟

تبرز الحاجة إلى المناداة بالعالمية في إطارها الوضعي البشري، أشد ما تبرز عندما تتفاقم الأزمات الإنسانية وتعجز الأنساق الثقافية والحضارية والقومية والإقليمية عن معالجة تلك الأزمات الإنسانية، بل تبدأ بالتراجع والتلاشي والاضمحلال أمامها. فيأتي نداء العالمية ليكون محاولة للخروج من المآزق

والأزمات العالمية. وكأن البشرية تحاول أن تستجمع كامل طاقاتها وقدراتها للخروج من مأزق أو مآزق أدركت عمقها وتعقيداتها، وعجز الحلول المنفردة عن مواجهتها. ولكن الفرق كبير جدا ـ كما سيتضح ـ بين عالمية وضعية، ينفرد العقل البشري بنسبيته ومحدوديته بقيادتها، وعالمية يوجه دفتها العليم الخبير فيحكم بداياتها، ويحسن عاقبتها.

نماذج من العالميات

لقد شهد العالم قبل الإسلام بروز بعض العالميات الوضعية، ونحن نحاول أن نعرف بها بإيجاز. كما شهد بعد الغياب الحضاري للإسلام العالمية المعاصرة التي أطلق عليها «النظام العالمي الجديد». وبين تلك العالميات الوضعية القديمة وهذه العالمية الوضعية الحديثة نسب عريق، فهل استطاعت تلك العالميات قبل الإسلام إخراج العالم من أزمته؟ وهل يستطيع «النظام العالمي الجديد» أن يحقق شيئا من ذلك؟! لعل النظر في السياق التاريخي يساعد على توضيح الأمر.

إن كلا من الحضارات الآسيوية السابقة، والإفريقية كذلك، لم تشكل (بعدا عالميا) يقابل في عالميته عالمية الإسلام: فالغرب الأوروبي هو الوحيد الذي شكل (عالميتين) مقابلتين تاريخيا للعالمية الإسلامية في دائرة انتشارها الأولى وها هو يتحدى ويعمل على إعاقة انبثاق العالمية الإسلامية المرتقبة، وذلك بالشكل التاريخي التالي:

أ) إن الغرب المعاصر يعد نفسه وارث العالمية الهيلينية التي استوعبت حضارات الشرق التقليدية الإقليمية كافة وشمال المتوسط، فتلك أولى العالميات بحكم الاتساع والاستتباع والاستقطاب منذ غزوات الاسكندر المقدوني (٣٥٦ـ ٣٢٣ قبل الميلاد).

ب) وكذلك العالمية الرومانية التي خلفت العالمية الهلينية منذ توسعها في البحر الأبيض المتوسط (عام ٢٠١ قبل الميلاد) ثم سيطرتها على الشرق الأوسط.

وقد تميزت الحضارتان الهيلينية والرومانية بالنهج الوضعي؛ إذ أن تراثهما الديني وثني غير سماوي، يستمد من قوة آلهة الأولمب (بالنسبة لأثينا)، ومن قوة القياصرة المؤلهين (في روما)، وذلك قبل اعتناق روما للاهوت المسيحي الذي وصل إليها محرفا في شكل الإله المجسد، أي بوصفه إلها يستمد خصائصه من مواصفات آلهة الأولمب مثقلة بالموروث الهيليني والروماني، ولم يعد لها ثمة علاقة بالأصل (التوحيدي) الذي جاء به عيسى ـ عليه السلام ـ في الأرض المقدسة التي بارك الله حولها.

ولقد تكونت الحضارتان الهيلينية والرومانية ضمن نسق حضاري له نظرته الخاصة للإنسان، وهي نظرة تسمح باستعباد الإنسان بوصفه طاقة للعمل، وتسخيره بدون أجر، وتحويله إلى قوة مسخرة في نظر أثينا وروما. وأفضل العبيد في نظرهما مصارع في ساحات القتال. وورثة هاتين الحضارتين الغربيون المعاصرون لم تختلف نظرتهم للإنسان كثيرا، حيث سخروه في المناجم والصناعات المختلفة، كما سخره أسلافهم في بناء الهياكل... وهذا النسق الحضاري بشقيه الوارث والمورِّث بُنِيَ على هذه النظرة للإنسان المؤدية للصراع والتضاد والتنابذ لا محالة.

وفي مقابل ذلك كله تأتي عالمية الإسلام لمواجهة العالميتين الوضعيتين؛ قديما الإغريقية والرومانية، وحديثا الغربية المعاصرة. تأتي وهي تحمل في ثناياها القدرة ـ عند التحديد ـ على تقديم البديل للناسخ لكل من تلك العالميتين وعلى النحو التالي:

أولا: في مقابل العالمية القهرية الهيلينية والرومانية جاء الإسلام محررا للشعوب. إذ لم يسجل لنا التاريخ، حتى التاريخ الوضعي منه واقعة واحدة قاتل فيها المسلمون شعوب المناطق التي فتحوها. فقد كان القتال ـ كله ـ موجها ضد جيوش الروم وجيوش أباطرة الفرس، وقد ساندت الشعوب الفاتح المسلم ضد

سادتها، فهو أول فاتح في التاريخ يأتي من حوله من الشعوب لا فاتحا، بل محررا ملتزما بكتاب سماوي يقيده بقيود أخلاقية كثيرة، تمنعه من أن يعلو في الأرض أو يفسد فيها. بذلك أسس الإسلام أول عالمية (مقابلة) للعالمية القهرية الوضعية.

ثانيا: تميزت الحضارة الإسلامية ضمن مراكزها العربية (المدينة المنورة، دمشق، بغداد، القاهرة وغيرها) بعقيدة توحيد كان من شأنها ألا تستعلي بدينها (الجديد) الذي لم يكن خاصا، لأنه يمكن أن يكون دين الجميع، على أديان آلهة الشعوب الأخرى. فقد انطلقت الحضارة الإسلامية من محاربة الشرك ونشر التوحيد ومد الجسور مع تراث النبوءات التوحيدية. بقطع النظر عما أصابه من الانحراف. فبقيت اليهودية والنصرانية وقبلتهما، وأضيفت إليهما المجوسية، وكذلك الصابئة، ضمن ديانات متعايشة في إطار الكيان الإسلامي الجامع وبحمايته. فكان الكيان الإسلامي أول كيان يتآلف فيه جميع الذين يصدرون عن الأديان الإبراهيمية وغيرهم، ولا يكره أحد فيه على تغيير دينه ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ (البقرة: ٢٥٦).

ثالثا: تميز النسق الحضاري الإسلامي بعد استعباد شعوب المناطق المفتوحة، فلا المدينة المنورة بناها عبيد يستقدمون من المستعمرات ويسخرون لبناء الهياكل، ولم تبن دمشق أو بغداد أو القاهرة بهذا الشكل، والزكاة كانت توزع في مناطق جبايتها، وللمؤلفة قلوبهم من غير المسلمين حظ فيها. في حين بنى العبيد المسخرون صروح أثينا وروما. فالنسق الحضاري الإسلامي في إنسانيته - هو نقيض النسق الهيليني والروماني.

هذه معالم وضعية ثلاثة تقابل معالم إسلامي ثلاثة: إسلام توحيدي قائم على استرجاع تراث الأنبياء كلهم، وتحريره من كل ما أضيف إليه ودمجه بعالميته يخلف عالمية وضعية سابقة، ثم لا يكون مثلها في توجهه العالمي، إذ يطرح التوحيد في مقابل الوضعية ويطرح النسق الحضاري الإسلامي مقابل

النسق القهري الاستعبادي، ويربط العباد بخالقهم ولا يسخرهم للملك أو السلطان.

إذن فقد نسخت العالمية الوضعية المتمثلة بالحضارة الرومانية الهيلينية بعالمية إسلامية أولى تختلف عنها، ويمكن لعلماء التاريخ والتصور والتاريخ الحضاري دراسة نمو الأفكار وتشكلها وانتشارها وإعداد دراسات تفصيلية لكل ذلك الذي أشرنا إليه.

إن الحضارة الأوروبية المركزية سواء تفرعت شرقا أو غربا ـ بدأت بإرساء دعائم عالميتها الثالثة منذ بداية سقوط عالميتنا الأولى سواء في بغداد أثر الاجتياح المغولي، أو في الأندلس إثر الاجتياح الأوروبي، ثم ما تلا ذلك من امتداد لما سبقه من حروب لم نسمها نحن صليبية، فهم الذين سموها بذلك؛ أما نحن فقد سميناها «بحروب الفرنجة أو الافرنج» وتلك كتب تراثنا وتاريخنا شاهدة على ما نقول، فلم يعودنا إسلامنا شن حروب بين هلال وصليب، ولا بين شرق وغرب، فطبيعة الإسلام تأبى ذلك وترفضه. وبعد أن تمكنت عالميتهم الأوروبية «الثالثة» كان غزوهم لأراضينا، بداية من نهاية القرن التاسع عشر، ثم كان زرعهم لإسرائيل في قلب الوطن العربي من عالم الوسط الإسلامي في منتصف القرن العشرين.

وهكذا فرضوا هيمنتهم وعالميتهم أو مركزيتهم الجديدة على أرض الإسلام كلها، ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا، وانتشروا إلى ما وراء ذلك، ثم سادوا العالم بأكمله، فأصبحت الحضارة الغربية الأوروبية ذات الجذور الرومانية من بعد الهيلينية عالمية العالم الجديدة تكاد تستوعب في تفاصيله الحياتية والعقائدية وتفرض عليه نماذجها في كل شيء. إنها تريده عالما على صورتها في كل شيء، فما هي صورتها هذه التي تعود إليها ـ اليوم ـ في شكل نظام عالمي جديد؟ وهذه ـ أيضا ـ تسميتهم المعبرة عن نظرتهم المركزية الشمولية.

نعود مرة أخرى إلى المتقابلات الثلاث التي كانت لدى الهيلينية والرومانية. إن الصورة الثلاثية نفسها تتكرر من جديد ضمن عالمية (شاملة) هذه المرة، وهي كما كانت من قبل:

أ) مركزية جعلت نفسها شاملة وعالمية ولم تعد أوروبية أو أمريكية فحسب.

ب) مركزية وضعية لم تعد القيم الدينية من مبررات عالميتها الحضارية حتى اللاهوت المسيحي طلقت قيمه الدينية الأخلاقية إلى غير رجعة.

جـ) نسقها الحضاري كما هو يستند إلى الصراع والاستحواذ بالقوة القاهرة، فماذا علينا أن نفعل في مقابل ذلك؟ لا لإنقاذ أنفسنا فحسب، بل لإنقاذ أوروبا وأمريكا والعالم كله، وتحويل العالم إلى بيت كبير يستقر الإنسان فيه مستمتعا بالسلم والأمن سالكا سبيل الهدى والحق.

منطلق الدخول في السلم كافة:

لا نريد تكريس أفكار وثنائيات «الشرق والغرب» فذلك ينافي عالميتنا، ولسنا في معرض التحيز ضد أوروبا والغرب، ولسنا في إطار تكريس الصراعات الحضارية، فعالميتنا الإسلامية (وخروجنا) من قبل بالرسالة إلى الناس كافة، ودمجنا بين الحضارات والثقافات والأعراق ونبوة خاتم النبيين الوارثة لكافة النبوات والدين الإسلامي الوارث لكافة الرسالات، وإلغائنا بتوجيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لثنائيات الحضارات البشرية المتصارعة، والتزامنا بعقيدة التوحيد و(التعارف) بين الناس، وإيماننا بوجوب دخول البشرية في (السلم كافة)، كل هذا لا يجعلنا ننطلق من منطلق التحيز، بل نعذر الغير إن تحيز ضدنا ـ فللغير ـ من موروثه التاريخي ونسقه الحضاري ولاهوته الديني ـ ما قد يدفعه لذلك. أما نحن فما كنّا متحيزين من قبل، وما ينبغي لنا أن نكون.

إن الله ـ سبحانه وتعالى ـ وهو رب المسلمين كما هو رب الأوروبيين والأمريكيين ورب الناس كافة ـ قد وعد وأعد لعالمية إسلامية أخرى تقابل في

شمولها واتساعها مركزية الغرب الشاملة، والمهيمنة ـ اليوم ـ على العالم. فكما كانت عالميتنا في انطلاقتها الأولى بديلا ومقابلا للهيلينية والرومانية ستكون عالميتنا المرتقبة بديلا عن المركزية الغربية الشاملة، وذلك حين نعرف كيف نستخدم مداخل منهجيتنا بشكل مناسب، فيظهر الهدى ودين الحق على الدين كله، وتسود القيم المشتركة من العدل والأمانة والتحرر.

ليست عالميتنا عالمية تعصب ديني أو مذهبي أو جغرافي أو عرقي، ولا هي وليدة دعوة تنطلق من الخصوصية الجغرافية البشرية لمضاهاة العالمية الغربية. إنها عالمية (الرحمة) لنا وللغربيين على حد سواء وللعالم كله. ولتفصيل ذلك يمكن أن نضع المعالم التالية:

أولا: إنها عالمية إسلامية أعدها العليم الخبير للعالم كله؛ لأن العالم يحتاج إليها للخروج من أزماته السياسية والاقتصادية والفكرية والبيئية التي يتردى فيها نتيجة نسقه الاجتماعي والأخلاقي، ولم تكن أزمة الحضارة الغربية المركزية بأقل من أزمة الأمة الإسلامية، والله ـ سبحانه وتعالى ـ أعد رسالته الشاملة ليخاطب البشرية جمعاء بها، وينقذها من هذا التردي والمصير الهالك الذي ينتظرها.

ثانيا: إن الخطاب العالمي الذي علينا أن نخاطب به العالم وأن نوجهه للحضارة المعاصرة بتفرعاتها الغربية وغيرها، حين نوجهه إلى الحضارة الغربية الأوروبية الأمريكية، فإننا نفعل ذلك؛ لأن هذه الحضارة هي الحضارة المهيمنة على السلوكيات البشرية الاجتماعية والثقافية والأخلاقية، ـ بحكم مركزها العالمي وتقدمها التقني وعلومها السائدة، وهذه العالمية الإسلامية هي القادرة ـ في نظرنا ـ على القضاء على القلق الغربي وإنقاذ الغربيين منه والأمة المسلمة لن تستطيع أن تجد خلاصها إلا في حمل هذه العالمية وتبنيها، فعلى المسلم أن

يستحضر هذا البعد في سائر أحواله ليكون قادرا على توجيه الخطاب الإسلامي المناسب.

ثالثا: إنها عالمية إسلامية منتظرة وحتمية الوقوع، وحين نبدأ العمل لها من الآن فإننا نفعل ذلك (التزاما) بالمسؤولية الخلافية ومسؤولية الشهادة على الناس، وليس (تفضلا) منا على الآخرين. وفي التزامنا بمسؤولياتنا أمام الله ـ سبحانه وتعالى ـ تكمن حريتنا وخصوصا نحن المسلمين، وتخلصنا بذات الوقت من أزمتنا. فما نفعله لغيرنا سوف ينعكس علينا، فقد قضى الله ـ سبحانه وتعالى ـ أن نكون حملة رسالته والشهداء على الناس ـ فما نفعله للغير نحصده في واقعنا، فإذا لم نبلغ رسالته ونوصل إلى الناس هداه بقي حالنا على ما هو عليه. وهذه علاقة أخذ وعطاء بين المولى الكريم وبيننا نحن المسلمين. فلا ينبغي أن نستعلي بها على أحد، أو نمن على أحد حين نقدم للناس عطاء الله ـ سبحانه وتعالى ـ ولكن المنة علينا لله وحده. ولا نستحوذ على غيرنا بعطائنا فالقرآن كتابه، وخاتم النبيين رسوله. وعلينا أن نعمل لتقبل كلمات الله منا، ولنا شهادة تاريخية من نسقنا الحضاري، حيث لم نستعبد أحدا ليبني الهياكل في المدينة المنورة، ولم نكره أحدا على ديننا، ولم نأت بغير رسالة التوحيد، ولم نوجد في الأرض تنابذا ونفيا وصراعا؛ بل استوعبنا سائر الأنساق الحضارية والثقافية، وبشكل لم يسبق له مثيل من قبل، ولم يأت بعده ما يشبهه. وإذا وقعت في تاريخنا بعض الأخطاء في بعض الفترات ﴿فقل إنما أنا بشر مثلكم﴾.

إن الحضارة الأوروبية الغربية العالمية صارت شاملة واستحكمت بعالميتها من اليابان وعبر الجمهوريات التي كانت سوفياتية مرورا بأوروبا الغربية وامتدادا بثقافتها إلى كل من أمريكا الشمالية ثم أمريكا الجنوبية؟

ومهمتنا نحن المسلمين، رغم سوء أحوالنا وظروفنا، أن ندخل الناس في مرحلة الهدى ودين الحق. فأوروبا وأمريكا ـ ونعني بها حضارتهما المركزية

الشاملة عالميا ـ تدرك في نفسها ومن نفسها وعبر فلاسفتها أنها لن تستطيع إخراج نفسها ولا العالم من المأزق الذي يتجه إليه، لأنها تعاني المسائل الجوهرية التالية:

أولا: إن الحضارة الغربية تتلمس المزيد من التقدم التكنولوجي الذي أعقب ثورتيهما الصناعيتين الأولى والثانية، وتعاني في المقابل تدهورا اجتماعيا وحضاريا وقيميا، فالرقي التكنولوجي يقابله انهيار إنساني. ولم تستطع الحضارة الغربية ـ حتى الآن ـ حل هذا الذي يبدو لها وكأنه لغز حضاري. فالتقدم الحضاري المستوي على كل المجالات يجب أن يكون أفقيا ومتصاعدا وبذات الوقت يفترض أن يتطور الإنسان، بموجبه قيميا وأخلاقيا. كما تتطور تكنولوجيته بقدر حاجته إلى ذلك التطور، غير أن الذي يحدث في الحضارة الغربية هو العكس تماما. العلوم تتقدم والإنسان ينهار وقيمه تتلاشى وعذابه واستلابه ومآسيه تتزايد.

ثانيا: إن كل محاولات السيطرة على التاريخ لم تعد مجدية بالرغم من المحاولات المتفائلة منذ ما قبل الحرب العالمية الأولى وما قبل الحرب العالمية الثانية، فالكل قد تفاءل وقتها ولكن الحروب قد اندلعت، وتحول البشر فيها الى وحوش ضارية، فما الذي يمنع حدوث ذلك من جديد؟ وليس ثمة (منهج) للسيطرة على التاريخ كالمنهج الرباني، وكل ما يحدث تغير في آليات الصراع ووسائله وأدواته، أما الصراع واستلاب الإنسان فإنه مستمر دائم مهما تغيرت الآليات!!

ثالثا: إن كل محاولات السيطرة على الإنسان في النظامين (الاشتراكي المقبور، والرأسمالي القائم) استتبعها ويستتبعها (تمرد) الإنسان. فالإنسان في إطار الشمولية المادية يبحث عن قيمته الذاتية، فيرتد إلى قوميته، يبحث عن ذاكرته الوجودية فيرجع إلى دينه، وذلك ما حدث في الاتحاد السوفياتي المقبور. والإنسان في إطار الليبرالية والوضعية الغربية لا يحصل ولا تعطيه هذه الليبرالية

سوى الفكر الانتقائي المجزأ والمبعثر، يبحث الإنسان عن ذاته فلا يجدها، فيفرغ ذاته في ذاته، انهماكا في الجزئيات، ثم يتأزم ويفارق حتى جذره العائلي، فالحرية بلا مضمون، والإنسان بلا التزام بشيء، بلا عائلة ينتمي إليها، بلا زوجة تؤويه، بلا ولد يفرغ عليه أبوته أو أمومته. حرية إلى حد الموت الذاتي، إلى حد النفس المفككة، إلى حد التردي والهلاك. ماركس تمنى الخبز فوجده، فماذا بعد ذلك؟ إنها العدمية! إنه اليأس فالانتحار! إنه انفجار الإنسان في ذاته وصراع الحضارات! إنها نهاية التاريخ!

رابعا: النسق الحضاري القائم على الصراع وغلبة الأقوى وسيطرة الشركات الكبرى حتى على مستوى الإعلانات التافهة، أمر يأخذ الغربي باستلاب تام ليختار نموذج التعليم لابنه، وطبيعة ما يأكل ويتذوق ويلبس ويمارس ويتصرف تحت ضغط ذلك كله.

لو أردنا تقييم آلاف الصفحات فيما كتب ويكتب في هذه المجالات لفعلنا. فالشواهد لا تنقصنا بحال من الأحوال، فإذا أتينا بهذه الشواهد ونسقناها فلسفيا سنكتشف المحددات الموضوعية التالية لأزمة الحضارة العالمية الراهنة التي تثبت عجزها وحاجتها الى البديل.

أولا: اللاهوت المسيحي ـ بعد أن استلبه الموروث الهيليني والروماني ـ لم يعد قادرا على أن يمنح العقل الغربي رؤية كونية تتجاوز مفهوم الإله (المتجسد)، فقضى اللاهوت المسيحي ـ بذلك الوضع على نقاء التوحيد واستبدل به بحلولية شركية ـ على المفهوم الكوني المتجاوز للطبيعة في الفكر الفلسفي، فأصبح الجهد العقلي الإنساني مقيدا إلى (موضعية) ضيقة، لأن مفهوم ألوهية الله (وهو أساس الكونية والعالمية الأولى) اختزل إلى مستوى (الشيء) الطبيعي؛ فاللاهوت المسيحي نفسه يعد أحد أكبر مشكلات الفكر الغربي المعاصر.

ولهذا فإن العودة إلى الله ـ حين تتم بموجب هذا التوجه اللاهوتي ـ فإنها لن

تتجاوز العودة إلى ما هو خارج الذات الضيقة، فالغائب الفلسفي في اللاهوت المسيحي هو (الله أكبر) الذي يمثل نقاء وصفاء مفهوم الألوهية والتوحيد ويقدم حلا لأزمة الحضارات والتعالي والتحيز الحضاري. ودلالة تكبير الله عميقة للغاية، ولكن أكثر الناس لا يعقلون؛ فحين ينتفي التوحيد أو التنزيه يصبح الإله (متجسدا) حالا في خلقه أو مشابها لهم أو متجسدا فيهم، والمدلول الحضاري لتجسد الإله يحمل دليل حاجته كإله (لاعتراف) الإنسان به، أي أنه يفتقر إلى الإنسان ولو من أجل أن يمنحه حبه وولاءه، ليجسد الإنسان نفسه فيه طلبا لقوته - أي قوة الإله. فحين يستغني الإنسان عن قوة الإله المتجسد يستقل عنه، ويتجاوز تعاليه وشرائعه ويطغى، وهذا ما حدث في الحضارة الغربية، فقد صرف الإله عن الفعل والتأثير، ثم حين أراد العودة إلى موقعه في إطار أصوليتهم، طلبوا منه أن يعود بطريقتهم. فاللاهوت المسيحي هو أصل في المشكلة الحضارية الغربية. ولا يمكن حل هذه المشكلة الفكرية الكبرى إلا بتقديم مفهوم (الله الواحد - الله أكبر) أمام الحضارة الغربية. فالله - سبحانه وتعالى - إذن هو أكبر من كل زمان ومكان طبيعي لا يستلب لأي منهما ولو بقوة الفعل في الأشياء (كما فعل المسيح)، ومن هنا يتم التفريق بين منهجية الخلق والتكوين الإلهي، ومنهجية جعل الأشياء وتحديد وظائفها. ولأن اللاهوت المسيحي لا يعرف التوحيد ولا يؤمن بأن (الله أكبر) لذلك فإن مفهوم الخلق - نفسه - يضطرب لديه، ومنهجية الخلق تضطرب كذلك. ومن هنا أنتج الفكر الغربي فلسفات العلوم الطبيعية بالطريقة التي أنتجها بها وهي طريقة مبتورة جعلت هذه الفلسفة غامضة عنه فخسرت الكثير من قدرات الامتداد فيها.

ثانيا: العقل الطبيعي ثم العلمي - حين حاكم العقل الأول، أي الطبيعي الخارج من أسر اللاهوت المسيحي، ثم دعمه العقل الثاني، أي العلمي، بتوجهات وصلت إلى حد القطيعة المعرفية مع اللاهوت، تبنت (الثقافة الغربية) -

ونركز هنا على عبارة (ثقافة) ـ قضية القطيعة مع اللاهوت المسيحي أو (الحياد). فاستغل الماديون استدراجات القطيعة لتكريس مذهب يحيد الله ـ سبحانه وتعالى ـ في حين استغل الوضعيون استهواءات التحييد لجعل مفهوم الله ـ سبحانه وتعالى ـ نسيا منسيا، وتلك هي الظاهرة الأولى في النتائج ـ العكسية (السلبية والإيجابية معا)، للعقلين الأوروبيين، الطبيعي والعلمي، أي القطيعة مع اللاهوت المسيحي، ولكن الظاهرة الثانية هي الأخطر.

ثالثا: التفكيك والعجز عن التركيب ـ من بعد نمو العقليتين الطبيعية والعلمية في مواجهة اللاهوت المسيحي الضيق، لقد اتجهت العقلية العلمية المزودة بقوة النقد والتحليل إلى البحث في (ماورائيات) كل شيء بتحليل عميق، يرد كل المقولات إلى أصولها، اتساقا مع منطق الحضارة الصناعي، أي تحليل كل مادة إلى أولياتها وعناصرها، وقد أفلحت الحضارة الأوروبية الغربية بشقيها الشرقي الذي تفكك والغربي الذي ينتظر في ذلك كثيرا، إلى أن توصلنا إلى (الغزو) الفضائي ـ وهو تسخير وليس غزوا ـ ولكن ماذا بشأن التركيب...؟

قد أفلحوا في فن التركيب ـ فيما يختص بالمادة والطاقة ـ ولكنهم عجزوا عن ذلك في الجوانب الإنسانية نتيجة ما أوردناه في الفقرتين (الأولى) ثم (الثانية)، فعاشت الحياة الغربية، أو بالأحرى الحضارة الغربية المركزية، مشكلة التركيب.

ثم تأتي من بعد ذلك المسألة الأخطر تركيب الحضارة الغربية الأوروبية وهي الخاصة بمشكلة (النسق الحضاري وبنائية التطور التاريخي والاجتماعي).

ولتوضيح هذه النقطة الهامة نقول: إن النسق الحضاري الغربي، كما أوضحنا تكوينه منذ استمداده التاريخي للمرحلتين الهيلينية والرومانية، كون ذاته على أساس الصراع والاستعلاء على الآخرين. فالنسق الحضاري الغربي تنابذي، يعتمد على سيطرة الأقوى، والتحكم في كل شيء بمنطق القوة. لذلك تصعب فيه

ممارسة الدعوات الأخلاقية إلا أن تكون فارغة من القوة ذات الفعالية (الإصلاحية). فلك أن تدعو الله ـ سبحانه وتعالى ـ بما تشاء ولكن ليس لك أن تتصرف اقتصاديا واجتماعيا ـ بشكل يناقض «مصالح» المسيطرين، وكل الأشكال المغايرة لفلسفتهم الاقتصادية وفكرهم الاجتماعي يناقض مصالحهم حتما. ومن هنا استهدف النظام العالمي القديم ثم الجديد القضاء على خصوصيات الأمم والشعوب الأخرى.

هنا تبدو القضية قضية (نسق حضاري) وليست قضية دين أو أخلاق أو تعاليم، فالغرب بمعنى النسق الحضاري الغربي، يسمح لك بالتكلم في الدين كما تشاء، ويحبذ لو تكون داعية للسيد المسيح بالطريقة التي يراها هو، وقد يدعوك لتفعل ذلك في بعض مؤسساته، ولكن حين تتجاوز دعوتك ذلك، فإنه يدرج الأمر في إطار (التعبئة السياسية المضادة والأصولية والتعصب والتطرف).

إذن، فماذا ينبغي علينا أن نفعل لإيجاد تفاعل بين عالمية الإسلام والغرب بقيادة أمريكا ومركزيتها بعد كل هذه المعطيات؟

صحيح أن المشوار ليس مستحيلا، ولكنه ليس سهلا كذلك:

أولا: ليس سهلا، لأن الغرب يعيش الحالات التي ذكرناها كافة، وسيقاوم بشدة أي إصلاح، خصوصا إذا صدر هذا الإصلاح عن فكر (ديني) وبصورة أخص حين يصدر عن تفكير ديني إسلامي؛ فللغرب ميراث عقلي طبيعي، وعقلي علمي ضد اللاهوت الديني، وله ذاكرة تاريخية مترعة بعوامل الصراع مع الإسلام بالذات، وهو لا يفرق في ذلك العداء بين اللاهوت المسيحي والقرآن العظيم إلا تفريقا شكليا.

ثانيا: ليس سهلا، لأن النسق الحضاري للغرب لا يتقبل دعوات أخلاقية وقيمية تخل بنسقه المهيمن على مجتمعاته وعلى الشعوب المندرجة تحت نفوذه السياسي والاقتصادي خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي والذي يعد انهياره

شهادة صحة لنظامه الليبرالي، وتأييدا لسلامة موقفه.

ثالثا: وليس سهلا، لأن أي دعوة إصلاحية تصدر عن عالم المسلمين بالذات، يعدها الغرب، طبقا لخلفيات كل ما ذكرناه ولذاكرته التاريخية، صادرة عن طرف معاد، يجب عليه تحطيمها مهما بذلنا لإقناعه أو ادعاء التقرب إليه.

إذن: ما العمل؟!

رغم كل ما ذكرنا فإن ـ هناك ـ بعض المسالك المفتوحة، منها:

أولا: إن الحضارة الغربية تعيش أزمة حادة نتيجة التفكيك التحليلي والعجز عن التركيب. وبما أننا ـ وحدنا ـ في العالم المعاصر نملك بالقرآن المجيد التركيب عبر (المنهج المعرفي القرآني) فمهمتنا الأولية والأساسية جدا والضرورية جدا، أن نمارس أقوى العلاقات مع مدارس التحليل الغربي ـ أيا كانت اتجاهاتها وتوجهاتها ـ وهي مدارس تتسع قواعدها الفكرية والثقافية والفلسفية يوما بعد يوم. فهذه المدارس هي رصيدنا في الاتصال المعرفي بالغرب لأننا ـ وحدنا وبالقرآن العظيم ـ نستطيع أن نمنحها قدرة التركيب من خلال (المنهج المعرفي القرآني)، وهو ما ينقصها.

ثانيا: أن نمنح كل الطاقات الممكنة لحركة أسلمة المعرفة في مجالات توجيه العلوم الطبيعية وإعادة بناء العلوم الاجتماعية والإنسانية، وإن تطور هذه العلوم في وحدتها الكونية سوف يشكل حافزا لمعظم الغربيين على الانفتاح على منهجنا أو اكتشافه أو الإفادة منه.

ثالثا: وذلك سوف يفتح الطريق أمامنا للوصول إلى الملأ الغربي والنخبة الغربية، والتحاور معها في إطار منهجي علمي لا نحتاج فيه إلا إلى التسلح بوعي مفاهيمي على القرآن المجيد وعطائه، الذي لا ينفد وعجائبه التي لا تنقضي. وآنذاك سيكون المدخل الجديد للعالمية الإسلامية المرتقبة مدخلا معرفيا ومنهجيا يستطيع أن يتحدى عالميا، وعلى مستوى السقف المعرفي والمنهجي

العالمي الراهن. ولن نلجأ ونحن نحاول أن نشق طريقنا إلى العقل الغربي - إلى أساليب الدعوة والدعاة والدعاوى المثيرة للحساسيات، ولكنها البحوث والدراسات العلمية التي تعالج قضايا العالم المعاصر وأزماته ومشكلاته انطلاقا من منهجية القرآن العظيم المعرفية، ومنهجه عليه الصلاة والسلام في تطبيقها. وهنا لابد من الالتفات مرة أخرى إلى الحركات الدينية والداخل الإسلامي للنظر في مدى قدرتها على تفهم هذا الدور الخطير، ثم مدى قدرتها - بعد ذلك - على ممارسته!!

دور الحركات الدينية:

إن الحركات الدينية، وقد قامت تنظيماتها المختلفة انطلاقا من مشروعية دينية تراثية وتاريخية وثقافية، قد شدت رؤيتها وأفكارها إلى الواقع التاريخي الإسلامي الغابر، فكأنها قد غادرت واقعها إليه. وحين يحدث أن تستدعي ذلك التراث إلى واقعها فإنها يغلب أن تستدعيه بمنطق سكوني لا يلتفت كثيرا إلى خصائص النص القرآني، وبخاصة «إطلاقيته»، فيضعه ونصوص السنة داخل الهياكل الأولية التي بناها الجيل الأول، في إطار سقف معرفي ومنهجي وخصائص مرحلية محددة، وتاريخ وسير لم تأخذ حظها من التوثيق، فضلا عن الدراسة والتحليل؛ ولا يحاول أن يقوم بعمليات تحليل لتلك الهياكل تساعده على دراستها من الداخل، لفهم وتقدير التحولات الهائلة التي يمكن أن تطرأ على تلك الهياكل، من خلال التفاعل الإنساني ومتغيرات الزمان والمكان، وسنن التحول والصيرورة، ليستطيع أن يلتفت - بعد ذلك - إلى تأثير التداخل بين المحلي والعالمي وحجمه وقيمته، في سياق تفاعلي لا يعرف توقفا أو انقطاعا.

وإذا كانت الأزمة في دائرتها الغربية أزمة تفكيك عاجزة عن التركيب، نظرا لاستبعاد الله والوحي والغيب، فإن الأزمة في دائرتها الإسلامية تبدو واضحة في منهجية التعامل مع تراث ذي شمولية لها ما يبررها، لكنها تصطدم على الدوام

بمنطق سكوني في تفسيره وتأويله يجعلها عاجزة عن استعمال مداخل التصديق والاسترجاع والاستيعاب والهيمنة القرآنية، وأخيرا التركيب المفتقد عالميا، كمداخل منهاجية للتغيير. وإذ تعجز عن التغيير بمنهجية معرفية إسلامية، فإنها تلجأ إلى العنف التكفيري، والتشبث بمعطيات الواقع التاريخي الإسلامي في امتداد الدعوة الأول، والإحالة على الغيب بغير منهجية الإسلام في التفاعل بين الغيب والإنسان والكون، أو التوثب إلى السلطة لإحداث التغيير بإسناد الحاكمية لله تعالى، مع ولاية فقيه لمعرفة ماذا يصنع جل شأنه بعد أن يتم استرضاؤه، تنزه وتقدس وتبارك! بتطبيق التشريع الجنائي وإقامة الحدود. وفي إطار هذا التبسيط للإسلام والاختزال الكبير له تصاغ البرامج والمشاريع السياسية، التي يؤكد صائغوها بكل المؤكدات الممكنة أنها تمثل الإسلام وتعبر عنه، وتنطق باسمه.

وقد بلغ العالم ـ كله ـ حد القناعة بأن الحركات والقوى الإسلامية تستهدف بالتغيير سائر أشكال الحكم وجميع الأنظمة، ومنها الأنظمة التي يعملون في نطاقها وداخل مشروعيتها السياسية، بقطع النظر عن استمدادها من الشرع أو الشارع، فالحركات تستهدف ـ في نظر الناس على الأقل ـ بالتغيير الأنظمة الليبرالية التعددية ذات المنحى الديمقراطي المتسع أو المقيد، وكذلك الأنظمة الاشتراكية ذات الطابع الشمولي والحزب الواحد إن وجدت، ولا تتجاوز الأنظمة الملكية، دستورية كانت أو مطلقة، ولا الأنظمة الملفقة أو المركبة من ذلك كله. وذلك انطلاقا من شموليتها ومفاهيم الحاكمية والشرعية والشريعة لديها.

والحركات الدينية ترى نفسها الأولى والأحق والأقرب إلى الشرعية، ولذلك فهي أولى بالأمر من أية جهة كانت، وهي تحاول أن تحرج باستمرار سائر النظم والحركات الأخرى في تدينها وإسلامها فهي لا تتهاون ولا تهادن أية شمولية أخرى، فهي تناقض التعددية الليبرالية في مضمون الحرية، وتصارع الأنظمة

المختلفة، وتنفي عنها الشرعية؛ لأنها لا ترى الشرعية إلا في نظام تقيمه هي، أو تنوي أن تقيمه من هياكل تراثية لم يتفق عليها ولم تتضح بعد معالمها حتى في الأذهان.

ومن هنا تسمرت أنظارها باتجاه السلطة في الدوائر الجغرافية التي تعيش فيها، وغفلت أو تغافلت عن مفاهيم «العالمية» فضلا عن التفكير في مناهج بلوغها، ومستلزماتها ووسائلها وأدواتها، وآثارها التي لابد أن تبرز في سائر جوانب الخطاب الإسلامي، وكذلك جوانب الحركة.

وهي تظن أن أي نجاح تحققه في قطر محدد بالوصول إلى مقاليد الحكم فيه، يمكن أن يجعل من ذلك القطر قاعدة ومنطلقا ـ بعد ذلك ـ لبلوغ العالمية ـ هذا إن خطرت العالمية على البال ـ وذلك بعد استكمال مقومات القوة في ذلك القطر التي تسمح له بالانطلاق بالرسالة باتجاه العالم؛ وهو تفكير يتجاوز السنن والأسباب، ويفتقر إلى مراجعات وتصويبات كثيرة، ليستقيم وينسجم مع السنن التي لا تقبل تحويلا ولا تبديلا.

إن الحركات الدينية قد تمثلت ببعض أهداف إسلامية والشكل الإسلامي، ولكن بوعي مفاهيمي محدد، ولم تستطع بناء نموذج يربط بين تلك الأهداف وقوانين وسنن التحول والتغير في المجتمعات، ولذلك أخذت تقنع نفسها بعمليات «الاستقطاب الكمي» للأعضاء والامتداد الأفقي، مستخدمة كل ما تيسر لها لتجميع القوة العددية، ومنها وسائل الدعوة. فالتغيير لا يزال في ذاكرتها مرتبطا بتكوين «الجماعة» ذات القوة العديدة؛ أما التعامل مع قوانين الحركة الاجتماعية والتاريخية وقواعد وسنن التغيير، والتحولات الفكرية والثقافية واتجاهاتها العالمية فذلك خارج عن دائرة تفكيرها. ولذلك فكثير منها يتعالى على الفكر والمعرفة ويجعلهما نقيضين للإيمان والعقيدة، ويفترض بينهما فصاما يصل إلى حد التنافي والتعاند.

ولاشك أن هذه الظاهرة في طريقها إلى التغير، وأن هناك محاولات كثيرة لتجاوز هذه المآزق والخروج من دوائر الأزمة، لكن تلك المحاولات لا تزال عاجزة عن إعطاء الدافعية المطلوبة للخروج من الأزمة، أو هي أقل من المطلوب بكثير. فمحاولات التجديد في «أصول الفقه» أو في «الفقه» أو بناء «علم الكلام» إسلامي معاصر، لن تحل إشكالية الربط بين النص القاطع والواقع المتغير بسنن الصيرورة والزمان والمكان. كما أن التسامح الفقهي وتجهيز الفتاوى باتجاه التشديد أو التيسير لإيجاد التوافق بين ما يعده البعض معطيات النص ومعطيات الواقع، لن يفعل أكثر من توسيع دائرة الفكر الذرائعي والتبريري والتوفيق.

وحين يبلغ الأمر هذه المرحلة، تلوح فكرة السلطة كوميض برق أو كحل أو مخرج من أزمة، لم تستطع الوسائل والمناهج الفكرية أن تعالجها؛ فتصبح السلطة هدفا تكرس الجهود لبلوغه قبل بلوغه، وتكرس الجهود للمحافظة عليه بعد بلوغه؛ وما دام الفكر قد عجز فلم لا تجرب العصا؟!

إن «الخطاب الإلهي» إلى البشرية حتى في المراحل التي سبقت بعثة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو خطاب متحد ومعجز، فلا يمكن أن يتقاصر عن تطور البشرية التاريخي؛ فإذا كانت البشرية تتقدم بخطى سريعة باتجاه العالمية فهل من الممكن أن يتراجع خطاب الرسالة الخاتمة إلى حال الإقليمية أو القومية، أو المجال الحيوي المحدد؟! لا يمكن ذلك، فالعالمية التي يتوحد البشر في إطارها على قيم مشتركة جامعة تقوم على الهدى ودين الحق هي أرضية التحرك، ولها شروطها وقوانينها التي يستطيع القرآن ان يقدمها لحملته ومتدبريه.

إن الإمام فخر الدين الرازي (المتوفى عام ٦٠٦ هـ) نقل في تفسيره عن (القفال) أن تقسيم الفقهاء للأرض إلى دار الحرب ودار إسلام ودار عهد لم يعد مقبولا وأن الأولى تقسيم الأرض كلها إلى (دار إجابة) و(دار دعوة). وأن تقسيم الناس إلى أمة مسلمة وأمم غير مسلمة، يمكن أن يستبدل به بتقسيم الناس إلى

أمة إجابة وهم المسلمون وإلى أمة دعوة وهم غير المسلمين. وتفكير هؤلاء الأئمة، خاصة الشاشي، يعني بعض القضايا الفقهية التي اعتبرت ثوابت لدى المتأخرين كانت موضع مراجعة من علماء القرن الثالث الهجري، وذلك يدل على أن بعض أولئك الأعلام كانوا أقرب إلى أصول الإسلام وألصق بأدلته، وأقرب إلى فهم العالمية وإدراكها من هؤلاء المعاصرين من بعض قيادات الحركات الدينية التي تجهل أو تتجاهل «عالمية الإسلام» وتكرس الإسلام في مواقعها الجغرافية المستندة إلى الخصوصيات الإقليمية والتاريخية المغلقة. ولا تزال في تكوينها الفكري والثقافي وبنائها النفسي تقسم الناس والأرض إلى شرق وشرقيين وغرب وغربيين، وفي داخل كل قطر تقسم الناس وتصنفهم أيضا إلى طوائف ومذاهب.

إن غياب هذا البعد، بعد «العالمية»، قد أدى إلى العديد من الإصابات الفكرية والمنهجية في العقل المسلم، فلو استطاعت الحركات الدينية إدراك هذا البعد مبكرا، لما نشأ فكر المقاربات وفكر المقارنات وفكر التجاوز دون استيعاب، وهي أبرز السمات الأساسية للفكر الإسلامي في العقود الأخيرة.

تحذير من الخلط بين العالمية الإسلامية والمركزية السائدة:

تحاول الفصائل اللادينية أو الدنيوية أو العلمانية أن تنادي «بالعالمية»، ولكن في إطار الدعوة إلى التبعية والاستسلام لمركزية الاستحواذ الغربي أو عالميته، في إطار ما يعرف بـ«النظام العالمي الجديد»، وهي دعوة نقيض لدعوتنا وشعار مفارق ومغاير لشعارنا. إن دعوتهم تلك تمثل خضوع عقلية التقليد والتبعية واستعدادها للاستسلام إلى عمليات الابتلاع، والقضاء على الخصوصيات كلها.

إن «عالميتنا الإسلامية» عالمية تسعى لتوظيف هذه التوجهات التاريخية التي نجمت عن الثورات المتتالية التي شهدتها البشرية في القرون الأخيرة، وآخرها «ثورة المواصلات والاتصالات»، وما سبقها وزامنها من ثورة تقنية، جعلت العالم

يسير بخطى حثيثة نحو عالمية ووحدة بشرية عضوية، لم يعد الحديث عنها أو البحث عن أفضل الصيغ لها مستغربا.

فإذا تم توظيف هذه التوجهات، وإدراك كونها توجيهات تولدت عن تطور تاريخي طويل «... قطعت مشواره الأنساق الحضارية للإنسان منذ نشوء الحضارات القديمة وكأنها تعبير عن نزوع فطري لدى الإنسان كأمر ينتظر الفرص المناسبة ليعبر عنه: فكان الاتجاه العالمي في الإسلام فرصة للتعبير عنه؛ فسرعان ما شملت عالمية الإسلام في انفتاحها الأول ما بين المحيطين الهادي شرقا والأطلسي غربا في الوسط من العالم، فألغت ثنائية الشرق والغرب التي كانت سائدة قبل الإسلام، واستوعبت بمنهجيتها المميزة ونسقها الحضاري المتميز مختلف الحضارات والثقافات والأعراق، وتفاعلت بانفتاح عجيب مع ثقافاتها وأنظمتها الفكرية والفلسفية، فكان ذلك النتاج الحضاري الثقافي الهائل الذي مثلته الحضارة الإسلامية في كل شيء.

إن «عالمية الاسلام» وهي تحمل ذلك الرصيد التاريخي لا تخشى عملية الاستحواذ من قبل المركزية الغربية، لأنها تدرك أنها ليست بعالمية، بل مركزية؛ ولذلك فإنها لن تؤدي إلى حالة اندماج توحد البشرية عضويا فهي في هذه الناحية يغلب عليها عالمية القشر الخارجي الوجبات السريعة «Fast Food» وملابس «الجينز» ونحوها.

أما على مستوى الأفكار والنظم فإنها تعاني من أزمات عميقة جدا، وإن اختلفت عن أزماتنا؛ فللتقدم أزماته وللتخلف أزماته. إن الحضارة الغربية نفسها في حاجة إلى إنقاذ، فهي تعيش حالة اضطراب شديد، بعد أن فككت مقولات اللاهوت الديني، ومبادئ المعرفة العقلية القبلية القطرية، عبر مناهج العلوم الطبيعية التي فهمتها في الحدود السطحية للجدلية المادية وللتطورية الداروينية والنفسانية الفرويدية ونسبية إنشتاين. فالغرب إذا لم يستطع أن يمتد بمناهج

العلوم الطبيعية نفسها إلى مداها الكوني ونهاياتها الفلسفية، فإنه لن يجد المخرج السلم من أزماته.

إن «الحضارة الغربية» قد أطلقت مارد العلوم الطبيعية، لكنها لم تستطع أن تتعامل معه إلا في حدود فلسفاتها الوضعية القاصرة، ولذلك تتابعت أزماتها. لقد حاولت الماركسية أن تمنح الفكر الغربي نهاياته الفلسفية، لكن نسبة الأزمة في الماركسية كانت أكبر بكثير من نسبة الحل فتهاوت، وعادت الأزمة أقوى مما كانت.

إن النسق الحضاري الغربي ـ بوضعه الحالي ـ لن يتمكن من مغادرة خندق الأزمة. لقد عمت الأفراح ساحات الأنظمة الغربية الرأسمالية عندما انهار الاتحاد السوفياتي وأعلنت شهادة وفاته. واعتبرت ذلك انتصارا لفكرها ونهجها، الذي لولا أزماته لما قامت الماركسية، وما علمت أن ذلك راجع إلى أن أي نهج وضعي يتجاوز الله ـ سبحانه وتعالى ـ والغرب لابد أن ينتهي إلى ذات النهاية. «وأن جدلية الإنسان الممتدة إلى الغيب والطبيعة تصرع كل نظام لا يستجيب لصيرورتها أيا كانت طبيعة ذلك النظام سواء أكان نظاما لاهوتيا يتجاوز أو يتجاهل قوانين الطبيعة الكونية وسننها، أو لاهوتيا وضعيا انتقائيا يحول الإنسان إلى ترس في آلته الانتاجية، أو لاهوتيا وضعيا مثاليا يجعل الإنسان موضوعا لآلية الزمان والمثالي الهجلي، أو لاهوتية دينية لا تلتفت إلى حقائق الدين ومداخله وأبعاده المنهاجية وحقائقه.

إن أزمات العالم أصبحت تتداخل، ومع تداخل الأزمات وتحولها إلى عالمية تصبح الحلول المطلوبة حلولا عالمية. إنه لم تعد أزمات أي بلد أو شعب أزمات محكومة بالعوامل الداخلية أو الذاتية وحدها، فالتداخل الاقتصادي والبيئي والاستراتيجي والسياسي والثقافي، الذي نجم عن ثورة الاتصالات والمواصلات، جعل من الخصوصيات والأنساق الحضارية الخاصة أجزاء صغيرة

تتداخل في بناء كلي عالمي، بقطع النظر عن كون هذا التداخل يتم بإرادة تلك الشعوب واستشرافها للمستقبل العالمي، أو بمنطق التفاعل الجدلي الذي لن يسمح ببقاء أي قطر أو شعب بمعزل عن التوجهات العالمية المندفعة بتفاعلاتها ومؤثراتها وتداخلها.

لقد كتب SAMUEL P. HUNTINGTON في FOREIGN AFFAIRS في صيف عام ١٩٩٣، دراسته ورؤيته عن صراع الحضارات، وتكهن أن العقود القادمة ستشهد صراعا حضاريا سيكون المرحلة الأخيرة في نشوء وتطور الصراع في العالم الحديث، وأشار إلى أن الشعوب والحكومات اللاغربية التي لم تكن أكثر من أهداف تحولت إلى محركة ومشكلة للتاريخ بجانب الغرب، وأضاف إلى تكهناته: أن العالم في المستقبل سوف يتم تشكيله من خلال تفاعل سبع حضارات: الحضارة الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندوسية، والأثوذكسية السلافية، والأمريكية اللاتينية. ومن الممكن أن تضم إليها الحضارة الإفريقية. وقد قسم الحضارة الإسلامية إلى عربية وتركية وملايوية وتجاهل الفارسية والهندية، والشعوب الأخرى المنضوية تحت الحضارة الإسلامية. كما قسم الحضارة الغربية إلى أوروبية وأمريكية. وأكد على جوهرية الصراع بين الحضارات، كما أكد على أثر اختلاف الدين في جوهرية الصراع بين الحضارات التي تجعل من هذا النوع من الصراع في نظره أطول الصراعات وأكثرها عنفا.

وقد رصد في مقالته الهامة جملة مهمة من الظواهر الحضارية جديرة بالدراسة، لكن الذي فاته نجم عن نوع من السذاجة أو القصور في نظرته إلى الإسلام وثقافته وحضارته التي تتسم بأنها نظرة استشراقية تقليدية؛ وأن خلفيته الغربية وانتماءه إلى حضارة الصراع والتنابذ حرمته من رؤية أي جانب من جوانب الحضارات والأديان والثقافات غير الجانب الصراعي التنابذي، الذي هو محور ارتكاز الحضارة الغربية، وكان تأثره فيما يتعلق بالإسلام بالواقع التاريخي،

لا بحقيقة الإسلام وجوهره.

كما أنه ـ على ما يبدو ـ قرأ خارطة الحضارات المذكورة كما لو كنا في عام ١٥٠٠م فلم يعط للثورة التقنية وما أحدثته، ولا لثورة الاتصالات وما أفرزته نصيبها في البحث والدراسة ليتبين آثارها. كما أنه أغفل إلى حد كبير آثار العوامل الاقتصادية والبيئية، رغم أنه أشار إشارة عابرة إليها، ولم يستطع الوقوف أمام دلالة عقد «قمة الأرض» لبحث مشكلات البيئة المشتركة أو الكون الذي يمثل البيت الإنساني المشترك. كما لم يستطع الوقوف أمام «النموذج الغربي العلماني» الذي يكاد يتحول إلى نموذج شامل بتبني الغرب له، وآثاره في الأديان والثقافات والحضارات. وقد ركز الكاتب على صدام الإسلام والغرب، وأعطى مؤشرات كثيرة حول كيفية كسب الغرب لمعركته المقبلة ضد حضارة الإسلام، وكيف يستقطب ضدها من الحلفاء من يعينه في كسب معركته الحضارية ضد الإسلام الذي لم يعرف الكاتب منه غير صورته التي استصحبها من مخزون الذاكرة الغربية الصراعي.

لاشك أن هذا النوع من التفكير والتحليل ليس بغريب على كاتب غربي مثله، لكنه لو أعطى العناصر التي لم يولها عناية ما تستحقه من البحث لخرج بنتائج مغايرة، ولأدرك أن كهانته قد تصح وقد تقع إذا لم يكتشف العالم أسسا سليمة لتوحده في إطار نسق حضاري منفتح لا منغلق يشكل قطبا لا مركزيا يقوم على قيم مشتركة، لا على قيم ذات خصوصية قومية أو اقليمية أو دينية؛ قيم تمثل ثوابت بالنسبة للبشرية كلها؛ ألا وهي قيم الهدى ودين الحق، تطالب البشرية بالمعروف في فطرتها، وتنهاها عن المنكر الذي ترفضه فطرتها، وتحل لها الطيبات، وتحرم عليها الخبائث، وتضع عن البشرية إصرها والأغلال التي كانت عليها؛ فتجعل من الإنسان سيد هذا الكون والمستخلف فيه، وتجعل من الكون بيتا للإنسان مسخرا له، وتدعو الناس كل الناس أن يلتزموا بتلك القيم

ويدخلوا في السلم كافة، في حضارة تنظر للناس كلهم على أنهم لآدم، وآدم من تراب، وتستوعبهم جميعا.

أما (جارودي) الذي اطلع على الإسلام وأدرك هذه الخصائص فيه فلم يتوقع صراعا بين الحضارات بل حوارا بينها يمهد للعالمية ويهيئ لها. فهو يؤكد في مستهل كتابه «حوار الحضارات ص ١٧»... أن ما اصطلح الباحثون على تسميته باسم «الغرب» إنما ولد في «ما بين النهرين» و«مصر». ويوجه لوما شديدا للغرب على جهله بمزايا وخصائص الحضارة الإسلامية خاصة، والحضارات الأخرى عامة، ويحاول أن يدعو الغرب من خلال تجربته الذاتية إلى محاولة اكتشاف الخصائص الحضارية الإسلامية، وينوه إلى أن أزمته الذاتية قبل الإسلام كأزمة الغرب، لأنها أزمة نابعة عن انتمائه الحضاري الغربي، ولذلك فإن اكتشاف الغرب للإسلام كفيل بمعالجة أزماته، ثم يقدم دليلا عمليا لإحداث «ثورة ثقافية» على مستوى عالمي يتلخص بما يلي:

١ـ أن تحتل الحضارات غير الغربية في الدراسات مكانة متساوية في الأهمية على الأقل لمكانة الثقافة الغربية في جامعات الغرب ومدارسه.

٢ـ أن ينظر إلى الفكر الفلسفي نظرة جديدة، وهو يعني بذلك أن لا يقلل من شأن الدراسات النظرية والفكرية والفلسفية المتعمقة لحساب الدراسات العلمية.

٣ـ الاهتمام بـ«علم الجمال» وإعطائه أهمية لا تقل عن أهمية العلوم التقنية.

٤ـ الاهتمام بالدراسات المستقبلية مع ربط مستمر لها بالتاريخ الإنساني.

لكن (جارودي) وأمثاله، إذا كانوا قد عالجوا أزمتهم مع الفكر الغربي بالإسلام، فإنهم لم يتمكنوا من معالجة أزمتهم الجديدة كمسلمين (لم يرثوا الإسلام إرثا، بل جاءوا إليه من نسق ثقافي حضاري مغاير) مع التراث الإسلامي. والذي يلاحظ أزمة هذا النوع من المسلمين الذين يمثلون أوائل ثمار عالميتنا المرتقبة مع تراثنا وتراثهم الجديد يشفق عليهم كثيرا، ويرى كيف تحنو

طاقاتهم وتضمحل بعد الإسلام حتى تتلاشى في بحر تصوف غنوصي قد لا يختلف كثيرا ـ عند البعض ـ عما كانوا عليه قبل أن يكتشفوا الإسلام، وذلك لأنهم لم يستطيعوا من خلال ذلك التراث المتراكم أن يكتشفوا حقائق الإسلام؛ وخصائصه العالمية بشكل شامل، ولا تمكن الفكر الإسلامي المعاصر، المكبل بكل تلك القيود الموروثة عن عصر التدوين من أن يقدم لنفسه ولهم تلك الخصائص.

نسي المفكرون المسلمون والدعاة أن الإمام الشافعي بنى فقهه في بغداد، وكتب كتاب «الحجة» وقرأه وتلقاه عنه البغداديون أحمد بن حنبل وأبو ثور والكرابيسي وسواهم، ولما غادر إلى مصر أعاد النظر في ذلك الفقه كله، وقال بخلاف أقواله تلك إلا ثلاث عشرة مسألة، وصار له فقه قديم وفقه جديد، وهو إنسان عاش خمسين عاما فقط مع أن الاختلاف بين النسقين الحضاريين، البغدادي والقاهري، لم يكن بالعمق الموجود الآن بين النسق الياباني والحجازي مثلا أو النجدي والأمريكي. ومع ذلك فإن فقيه العصر يحاول أن يحمل مسلم اليوم أعباء فهم نسق حضاري جاء على فقه مدرسة الحجاز أو مدرسة الكوفة في القرن الثاني الهجري أو على فقه أهل الرأي وأهل الحديث في تلك الفترة، ويحاول أن يدخل الجمل في سَمّ الخياط، لا لشيء إلا لعدم إدراكه لما يعنيه مفهوم «عالمية الإسلام»، من قدرة على استيعاب الأنساق المختلفة في إطار ثوابت قيمية مشتركة لا في إطار متغيرات فهم معتنقيه المتأثرة بعوامل لا تكاد تحصى.

إن مدخل «عالمية الإسلام» وعالمية الخطاب القرآني ليس شعارا نرفعه لنفخر به ونتتشي بترديده، بل هو مدخل منهاجي عظيم الأثر كبير الخطر، سيفرض علينا مراجعة تراثنا كله مراجعة دقيقة فاحصة وقراءته قراءة عرفية منهجية، واكتشاف نماذجه وإعادة تصنيفه ومحاكمته إلى القرآن المجيد

ومنهجيته، والسنة ومنهجها في التنزيل على الواقع. وهذا يحتاج إلى آلاف العقول الذكية المتنوعة الجادة المجتهدة المستنيرة بمنهجية القرآن المعرفية ومنهجية السنة التطبيقية. كما يحتاج إلى مئات المؤسسات الجادة في سائر أنحاء الأرض.

وآنذاك سنجد تراثا كثيرا في مختلف علومنا ومعارفنا. لابد من استبدال غيره به، وسنجد تراثا لابد من تصحيحه، وآخر لابد من تجديده، كذلك سنجد تراثا يمكن البناء عليه وتقويمه.

وقد يقول قائل: ولم كل هذا العناء؟ فنقول: إنه قدر هذه الأمة ومهمتها، ورسالتها في الشهادة على الناس فرسول الله خاتم النبيين لا نبي بعده، والله ـ سبحانه وتعالى ـ كان يوالي إرسال الرسل لئلا يكون للناس عليه حجة **﴿قالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك...﴾** وأكد جل شأنه أنه لا يعذب أحدا حتى يبعث رسولا **﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾** (الاسراء: ١٥).

أما بعد محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فإن النبوة قد ختمت؛ وهذا يعني أن هذه الأمة صارت هي المسؤولة مجتمعة عن تعويض البشرية عن إرسال الأنبياء، وعلماؤها ومفكروها «كأنبياء بني إسرائيل» كما في الأثر. فتجديد الرسالة، وحملها إلى الناس، والقيام بأمانة الشهادة ليس خيارا إسلاميا تستطيع الأمة أن تقوم به أو تتخلى عنه أو تتساهل فيه، وأجيالها مسؤولة باستمرار عن تجديد الخطاب الإسلامي وجعله في متناول عقول أمم الأرض وافهامهم كلها. وإذا لم تؤد هذه الأمة هذا الواجب، ولم تتوافر فيها هذه الصفات، فسوف يصيبها ما يصيب الرسول الذي يتخلى عن مهمته أو أمته؛ ولم نعرف نبيا أو رسولا تخلى عن رسالته، إلا ذلك الذي أشار إليه قول الله تعالى: **﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين * ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه**

يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون * ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون﴾ (الأعراف: ١٧٥ ـ ١٧٧).

ترى هل هذا الذل والهوان الذي تتمرغ فيه أمتنا في مختلف بقاع الأرض لأنها أوتيت آيات الله فانسلخت منها؟! أو هذا التفكك والتفسخ الذي تعايشه نجم عن القعود عن الخروج إلى الناس بالرسالة والنموذج والمثل والقدوة والرضا بالخلود إلى الأرض والالتصاق بها؟

فأين تذهبون؟

إننا لا نعرف نموذجا لتخلي نبي عن قومه أو فراره منهم إلا نموذج يونس ﴿وإن يونس لمن المرسلين * إذ أبق إلى الفلك المشحون * فساهم فكان من المدحضين * فالتقمه الحوت وهو مليم * فلولا أنه كان من المسبحين * للبث في بطنه إلى يوم يبعثون * فنبذناه بالعراء وهو سقيم * وأنبتنا عليه شجرة من يقطين * وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون * فآمنوا فمتعناهم إلى حين﴾ (الصافات: ١٣٩ ـ ١٤٨).

فهل ما تعانيه أمتنا من سقم، وأزمات، دونها أزمة يونس في بطن الحوت، لأنها تخلت عن البشرية، وهي قومها، إليها أوكلت مهمة هدايتها وترشيدها، وأنارة عقولها وقلوبها بالهدى ودين الحق؟

إن دلالات ختم النبوة، ومفهوم الشهادة على الناس يشيران إلى هذا، والله أعلم. ترى لو أن هذه الأمة أدركت حقيقة دورها، وجوهر رسالتها هل كانت ستنصرف إلى ما تتخبط فيه حاليا من أوحال؟ ولو أن طلائع هذه الأمة من العلماء والمفكرين والجماعات والحركات والدعاة حدث لديهم الوعي على هذه المداخل، هل كانوا انشغلوا بما هو منشغلون فيه عن هذه الرسالة وهذه المهمة؟!

المحتويات

الفصل الاول

العقل وموقعه في المنهجية الاسلامية

الفصل الثاني

الفصل الثالث

ملابسات مفهوم المنهج في التفكير الاسلامي الحديث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

الفصل الحادي عشر

المقدمة في علم العلم وإسلامية المعرفة

الفصل الثاني العاشر
اسلامية المنهجية والعلوم السلوكية

الفصل الثالث عشر
إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم

الفصل الرابع عشر
إسلامية المعرفة

الفصل الخامس عشر

لماذا اسلامية المعرفة؟

الفصل السادس عشر

أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة

الفصل السابع عشر

عالمية الخطاب القرآني